PHILOSOPHISCHER ANZEIGER

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ZUSAMMENARBEIT VON PHILOSOPHIE UND EINZELWISSENSCHAFT

in Verbindung mit

A. Baumgarten F. J. J. Buijtendijk E. R. Curtius
A. Grünbaum N. Hartmann
J. Hashagen M. Heidegger H. Heimsoeth G. Hübener
J. Kroll G. Misch G. Müller K. Reidemeister
K. Schneider V. v. Weizsäcker W. Worringer

herausgegeben von

HELMUTH PLESSNER

III. JAHRGANG I. HEFT

1928

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google

B3
P45
v.3

INHALT

Benedetto Croce-Neapel, Bachofen und die unphilologische Historiographie ..... Seite 1
Kurt Reidemeister-Königsberg, Exaktes Denken ..... „ 15
Gerda Walther-München, Ludwig Klages und sein Kampf gegen den „Geist“ ..... „ 48
Werner Hubert Luschka-München, Zur Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. Eine Auseinandersetzung mit E. Rothackers gleichnamigem Buch ..... „ 91

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Senator Dr. Benedetto Croce-Neapel, Trinità Maggiore 12. Prof. Dr. Kurt Reidemeister-Königsberg (Preußen), Cäcilienallee 9. Dr. Gerda Walther-München, Karlstraße 5 II, Pension Hutfleß. Dr. Werner Hubert Luschka-München, Prinz-Ludwig-Straße 6/0.

Mitteilungen der Schriftleitung: Manuskriptsendungen sind an den Herausgeber unter der Anschrift: Professor Dr. Plessner, Köln, Universität, einzusenden. Da der „Philosophische Anzeiger“ sich die Pflege der Kritik und Diskussion zum Ziel setzt, kann er den üblichen Buchbesprechungen keinen Raum geben. Es wird daher gebeten, von der Einsendung unverlangter Veröffentlichungen abzusehen. Für unverlangt eingesandte Beiträge und Besprechungsstücke übernehmen die Schriftleitung und der Verlag keinerlei Gewähr. Rücksendung erfolgt nur gegen Beigabe des Portos in Briefmarken.

Mitteilungen des Verlages: Der „Philosophische Anzeiger“ erscheint in Vierteljahrheften von je etwa $7\frac{1}{2}$ Bogen. Der Bezugspreis des Jahrganges (30 Bogen zu 4 Heften) beträgt vom III. Jahrgang an M. 18.—. Das Einzelheft kostet M. 5.—. Der „Philosophische Anzeiger“ ist zu beziehen in erster Linie von den ortsansässigen Buchhandlungen. Sollten für Bestellungen auf diesem Wege Schwierigkeiten entstehen, so sind sie an den Verlag Friedrich Cohen, Bonn, Am Hof 30, zu richten. Zahlungen sind in Reichsmark auf das Postscheckkonto des Verlages 10 88 10 Köln zu leisten.

Das 2. Heft des III. Jahrgangs erscheint mit dem Titel: Sprache und enthält folgende Aufsätze:

Günther Müller: Bemerkungen zur Gattungspoetik / Hendrik J. Pos und Hermann Ammann: Über Ammann „Die menschliche Rede“ / Hermann Ammann und Julius Stenzel: Über Stenzel „Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition“ / Hans Jacob: Knut Hamsun und Thomas Mann. Eine kunstwissenschaftliche Untersuchung.

Digitized by Google

BACHOFEN UND DIE UNPHILOLOGISCHE HISTORIOGRAPHIE

(Mit einem Nachbericht über unveröffentlichte Briefe an einen neapolitanischen Freund)

Von BENEDETTO CROCE, Neapel[1])

Es ist, ich möchte nicht sagen, die Zeit, sondern die Stunde Bachofens gekommen, der seit über 40 Jahren tot ist und dessen Hauptwerk „Das Mutterrecht" lange Zeit (mit Ausnahme einiger engerer Kreise und aus nebensächlichen Gründen) wenig beachtet, ja fast ignoriert wurde. Neudrucke und Anthologien seiner Schriften mehren sich heute; man schreibt Monographien über seine Theorien; eine Schule, ja fast eine religiöse Sekte, bildet sich um seinen Namen.

Das wundert mich nicht, denn ich sah voraus, daß es früher oder später geschehen würde, da in Bachofen Elemente vorhanden sind, geeignet, die Einbildungskraft und das Gefühl zu beschäftigen, besonders in einem so unruhigen und dunklen Zeitalter wie das, welches wir erleben oder in dem wir leben. Solche Elemente schlummerten in seinen nicht leicht lesbaren und mit Gelehrsamkeit angefüllten Büchern, wie Keime in einem gefrorenen Boden, die bei der ersten günstigen Wärme aufzugehen bereit sind. Da ich aber meinerseits nur für besonnene und kritisch denkende Gemüter zu schreiben weiß, sei es mir gestattet, mich zu wundern, daß die gegenwärtige Bachofenwelle die Geister nicht dahin gebracht hat, den geistigen Typus, dem sein Werk angehört, zu prüfen: da es seiner ideellen Herkunft und seiner Methode nach durchaus nicht ein Einziges und Unvergleichbares ist. Ich glaube, daß dieser Typ und diese geistige Richtung in ihrer allgemeinen Form hinreichend charakterisiert sind, wenn wir sagen: unphilologische Historiographie, um nicht zu sagen (mit einem paradoxen Ausdruck) „misophilologisch".

Wie entsteht sie? Da jeder Irrtum eine gewisse Rechtfertigung, d. h. eine partielle Wahrheit in dem entgegengesetzten Irrtum findet, so ist der Ursprung

[1]) Gelesen in der Accademia di Scienze Morali et Politiche della Società Reale di Napoli. Erscheint gleichzeitig in den Akten der Akademie, Bd. LI, erster Teil, Neapel, Sangiovanni 1928.

280723

Digitized by Google

der unphilologischen Historiographie eine Art von Revolte gegen den Purismus der Gelehrten und Philologen, welche, indem sie die Geschichte aus den ihnen gegebenen geschichtlichen Zeugnissen und Dokumenten aufbauen, leicht übersehen: 1. daß diese Zeugnisse und Dokumente nur einen kleinen Teil der Wirklichkeit bilden; 2. daß die Interpretation, die die Philologen davon geben, in Verhältnis zu ihrer eigenen Intelligenz und Erfahrung steht, und daß die Geschichte ganz anders und reicher wird, wenn sie mit einer ganz anderen und größeren Erfahrung und Einsicht, mit einer von der gewöhnlichen und durchschnittlichen abweichenden Weite des Geistes durchgeführt wird.

Diese Revolte hat also ihre guten Gründe und sie bringt für eine bessere historische Erkenntnis gute Früchte hervor, allerdings unter einer Bedingung: daß sie nur gegen die Enge der Philologen und ihre Vorurteile gerichtet ist, gegen den Philologismus, und nicht gegen die Philologie selbst. In diesem Sinne gehört sie zu jeder wahren historischen Begabung, die im Lesen der Dokumente und im Durchforschen der Zeugnisse sich immer von der Naivität der gewöhnlichen Gelehrten fernhält und die im ganzen kühner und doch vorsichtiger als sie ist, indem sie nicht das Gefühl dafür verliert, was sich wiederbeleben und verstehen läßt, und für das, was seine ursprünglichen Züge im Schatten verbirgt. Diejenigen aber, die sich zügellos dem Schwung der Revolte überlassen, stürzen mit dem Philologismus die Philologie selbst um; und da, nachdem der Zusammenhang zwischen Philologie und Philosophie zerbrochen ist, mit der Kritik der historiographische Gedanke, nämlich die Geschichte selbst, verloren geht, sind sie dahin gekommen, durch die Gefilde der Phantasie zu schweifen, wo sie auf kein Hindernis mehr stoßen und sorglos sich ihrer Laune oder ihren fixen Ideen überlassen. Ein ebenso vulgäres wie langweiliges Beispiel dieser unphilologischen Historiographie findet man in Italien oft in der Dante-Hermeneutik, nicht nur in der von Gabriele Rossetti und seiner Gefolgschaft, sondern auch in der von Pascoli und seinen Genossen, die Geschichten vom Leben und Geiste Dantes erzählen, Systeme seiner Allegorien aufrollen und dem entsprechend Ergebnisse vorlegen, die sie nicht rechtfertigen könnten, wenn sie sie kritisch durch quellenmäßige Belege aus Dokumenten erweisen müßten; und

Digitized by Google

in der Tat geben sie manchmal zu, sie aus einem zweiten Gesicht, aus einer Offenbarung erfahren zu haben, aus etwas schließlich, das sich ihnen eines schönen Tages wie eine unbeweisbare aber gewisse Wahrheit aufdrängte. Jüngst wurden auf diesem Gebiet Geschichten von der verborgenen Bedeutung und dem verborgenen Leben Dantes und der anderen Dichter seiner Zeit erzählt, die unter sich eine Sekte gebildet und in einer Geheimsprache miteinander verkehrt hätten, Geschichten, denen der gesunde Menschenverstand sofort den Einwand entgegengehalten hat, daß man mit dieser Methode auf die verschiedensten Weisen alle Teile der Geschichte umdeuten kann, da die Phantasie sich alles einzubilden vermag und da alles, was sie sich einbildet, wenn es nicht historisch wirklich gewesen, doch immer möglich, das heißt eben in der Einbildung da ist.

Wenn dies der allgemeine Typ ist, unter den die forma mentis Bachofens fällt, so steckte trotzdem in ihm ein viel ernsteres Motiv, ein Motiv, das ihm einen besonderen Platz innerhalb dieses Irrtums (und deshalb innerhalb derselben ursprünglichen Wahrheit) anweist. Bachofens Auflehnung betraf die Art, wie gewöhnlich die Gelehrten das antike und primitive Handeln betrachten, indem sie es auf unsere Begriffe, Gefühle und modernen Verhältnisse beziehen und in ihm eine rohe, unorganische und schwach entwickelte Form von ihnen sehen, während in Wirklichkeit im Antiken und Primitiven Begriffe, Gefühle und Lebensverhältnisse stecken, die wesentlich von den unsrigen verschieden sind und aus denen die unsrigen nicht durch einfache Erweiterung, sondern durch Aufhebung und Umsturz hervorgegangen sind. Das ist ein Moment, das wir unter Heranziehung des Namens desjenigen, der als erster es in sich erfuhr, vicianisch nennen könnten; und unbewußt vicianisch klingen die Worte, mit welchen Bachofen es zum Ausdruck bringt: „Es gehört zu meinen tiefsten Überzeugungen, daß ohne gänzliche Umgestaltung all unserer Zustände, ohne Rückkehr zu der alten einfachen Seelenfrische und Gesundheit nicht einmal eine Ahnung von der Größe jener alten Zeit und Denkweise möglich sein wird, da das Menschengeschlecht noch nicht, wie heutzutage, aus der Harmonie mit der Schöpfung und dem außerweltlichen Schöpfer

Digitized by Google

gewichen war“[1]). Vico hatte öfter von den „aspre difficultà“ und von der „fatica molesta et grave“ gesprochen, die er hatte aushalten müssen, um „aus dieser unseren zivilisierten menschlichen Natur zu der durchaus wilden und unmenschlichen Natur“ der Ursprünge der Menschheit „hinabzusteigen“, da es uns „jetzt“ „natürlich verwehrt ist, in die breite Phantasie der ersten Menschen einzudringen, deren geistige Kräfte keineswegs abstrakt, keineswegs verfeinert, keineswegs vergeistigt waren, da sie völlig in den Sinnen versunken, völlig von den Leidenschaften getrieben und völlig in ihren Leibern begraben waren“, so daß „wir mit Mühe verstehen, nicht aber in der Phantasie nacherleben können, wie die ersten Menschen, die eine edlere Menschheit bildeten, gedacht haben[2])“.

In seinen unterscheidenden Merkmalen ist dieses Bewußtsein des Antiken und Primitiven, immer wenn es ersteht oder sich erneuert, von großer Bedeutung für das historische Verständnis. Es verlangt aber keine Ablehnung, sondern eine Verstärkung und Vertiefung der Philologie, keine Verminderung, sondern eine Vermehrung der kritischen Strenge; und an diesem Punkte kommt Bachofen ins Wanken. Schüler von Savigny, aus dem Kreise der disziplinierten deutschen Philologie des 19. Jahrhunderts, über zwanzig Jahre Romanist und Autor von Abhandlungen, die im Geiste dieser Schule durchgeführt sind, hatte er mit ungefähr 45 Jahren seine blitzartige Erleuchtung und trat in seine neue und endgültige geistige Periode ein, die er die „mystische“ nannte (oder die man so genannt hat) und die ich als die „unphilologische“ oder „misophilologische“ bezeichnet habe. Der von ihm errichtete Gegensatz sagt alles: es war der Gegensatz gegen den großen Repräsentanten der methodischen Philologie Mommsen; sein Lieblingsgegenstand das Ungreifbarste und Verfänglichste von allem, die Mythen. Auch Vico arbeitete oft mit der Phantasie, aber nicht, weil er der Philologie und der Kritik den Rücken kehrte und sich den Entrückungen des Mystizismus überließ, sondern aus Mangelhaftigkeit des Materials, das ihm zur Verfügung stand,

[1]) Siehe in der Sammlung von Bernouilli I, 38 (Joh. Jak. Bachofen, Urreligion und antike Symbole. Systematisch angeordnete Auswahl aus seinen Werken in drei Bänden. Herausgegeben von Carl Albrecht Bernouilli, Leipzig, Reclam 1926).

[2]) Scienza nuova, herausg. von Nicolini (Bari, Laterza, 1928), §§ 338, 379 und passim.

Digitized by Google

und aus mangelnder Sorgfalt; daher improvisierte er manchmal historische Deutungen, die fast ein Symbol des Weges waren, den man durchlaufen muß, um zur Wahrheit zu gelangen, und den er mit der nötigen Information und mit dem nötigen Eifer zu durchlaufen nicht imstande war. Gewiß, wenn der Geist von einer neuen strahlenden Hypothese überwältigt wird, ist die Verführung stark, den Graben der Philologie zu überspringen; aber ist der Sprung einmal gemacht, so kehrt man nicht mehr zurück: das Reich, in das der Sprung führt, ist nicht mehr historisch und kritisch, sondern verzaubert und verzaubernd. Man könnte an viele andere Bachofen ähnliche, wenn auch nicht gleiche Fälle erinnern. Unter solchen — um in Italien zu bleiben — ist ihm vielleicht der nächste der Fall L. A. Milani (1854—1914), der auch an einem gewissen Punkte seines Archäologenlebens die mystische Entrückung erfahren hatte und visionär den orientalischen Ursprung der Kosmogonischen Theogonie des Himmels und der Erde erschaute, die aus Mesopotamien, aus dem Lande der Hethiter, aus dem Niltal zur Religion des ganzen Mittelmeerbeckens sich entwickelte: in Kreta als daktylischer Kult, in Griechenland als mystische Zyklen der Götter und Helden, in Etrurien als Glaube und Riten der Opferschau und so weiter bis Rom. Wer wie ich ihn über diese seine Theorie sprechen hörte, erinnert sich, daß dieser teure gelehrte Mann sich darin gefiel, zu erklären, die seine sei eine Intuition und als solche unbeweisbar, und daß er über seine Archäologen-Kollegen lachte, die von ihm einen Beweis für eine Sache verlangten, die ihm evident und sicher vor Augen lag.

In der unphilologischen Historiographie der Intuition, der mystischen Vision ist ein anderer Zug zu bemerken: ihre Tendenz, sich mit einer ethischen oder religiösen Auffassung zu verbinden und sich in Predigt und praktische Propaganda zu verwandeln; was aus der gemeinsamen Wurzel dieser Historiographie und dieser ethisch-religiösen Auffassung möglich wird, die in einer Bewegung des Gefühls besteht. In der Tat wurde Bachofen zu seiner methodologischen Bekehrung durch seine starke religiöse Tendenz gebracht:

„Der Übergang war peinlich; jetzt segne ich ihn. Es muß die Zeit kommen, in welcher der Gelehrte seine Studien über ihr Verhältnis zu den höchsten

Digitized by Google

Dingen ernstlich zur Rede stellt[1])". Marx und näher Engels, die die Theorie des Matriarchats für ihre Geschichte vom Ursprung der Familie und des Privateigentums benutzten und daraus auf ein Gesetz der Rückkehr der menschlichen Gesellschaft zum primitiven Kommunismus schließen, leiteten das Wasser auf ihre Mühle, indem sie die religiösen Motive dieser Theorie beiseite setzten, welche die heutigen Nachfolger nach ihrer Art weiter entwickeln. In dieser Entwicklung führen einige sie zum Katholizismus oder zu einem Neukatholizismus; andere vermischen sie in einem gewissen Maß mit Nietzscheschen Motiven, indem sie die primitive Religion der Menschheit ebenso wie diejenige, welche als die höchste zu betrachten ist, in der doppelten Form entweder der Mutter (die Mutter, das Weibliche war für Bachofen eine Wesenheit oder eine metaphysische Substanz), d.h. in der dionysischen Form, oder des Vaters, d.h. in der apollinischen Form fassen und dem Christentum und überhaupt der Religion des Westens, deren erste Manifestation der Jahve der Juden gewesen wäre, entgegensetzen. Die von Bernouilli besorgte Anthologie trägt die Widmung: „... allen Mitarbeitern an einer allgemeinen überstaatlichen völkerverbindenden Religionswissenschaft, die im Verständnis für das Muttertum der menschlichen Urreligion wurzelt."

Trotz des gefährlichen unphilologischen und intuitionistischen oder mystischen Ganges und der willkürlichen religiösen und philosophischen Schlüsse bewährt das Werk Bachofens eine vorwärtstreibende Kraft für die Forschung in seiner ursprünglichen Erfahrung, in seinem neuen Bewußtsein des Antiken und Primitiven, in der Vorahnung des Spezifischen, das es gegenüber dem modernen Geiste vertritt, und auch der mannigfaltigen Möglichkeiten eines solchen Spezifischen; gar nicht zu reden von dem poetischen Zauber, den seine Deutungen z. B. der Trilogie des Äschylos oder des Mythus von Tanaquil ausüben (auf den auch Vico, wenn auch in anderem Sinne, seine Aufmerksamkeit lenkte[2]). Und der Verfasser dieses Werkes weckte mit seinem Temperamente

[1]) Diese autobiographische Skizze, von der man breite Auszüge in der Sammlung von Bernouilli liest, findet man vollständig, herausgegeben von Kohler, in der Zeitschrift für Rechtswissenschaft, Stuttgart, Bd. 43 (1916), S. 337—380, 476—480.

[2]) Scienza nuova. Zitierte Ausgabe § 988, wo er merkwürdigerweise den Mythus von Tanaquil der mittelalterlichen Fabel der Päpstin Johanna vergleicht.

Digitized by Google

und seiner Begabung Neugierde, Interesse und Sympathie und gewiß verdiente er nicht mit der Verachtung behandelt zu werden, deren Zielscheibe er war, mit der Verachtung, die aus der Enge des Verstandes und des Herzens aus einem bei Nurgelehrten und Philologen nicht ungewöhnlichen Mangel an Phantasie entsteht.

Aus diesem Grunde wird es nicht Verwunderung erregen, daß ich, nachdem ich meinem kritischen Vorbehalte gegen den heutigen Bachofenkultus Ausdruck gegeben habe, in gewisser Weise meinerseits dazu beitrage, indem ich von einem Briefwechsel, den er über ungefähr zwanzig Jahre hin mit einem neapolitanischen Archäologen geführt hat, Kenntnis gebe. In dem Katalog der an Bachofen gerichteten Briefe, welche in der Bibliothek von Basel aufbewahrt werden[1]), sah ich Briefe von Italienern aufgeführt (Cavedoni, L. C. Ferrucci, G. B. de Rossi, Cavallari aus Palermo, Conestabile aus Perugia, D'Aloe aus Neapel), und unter ihnen achtzehn Briefe von Agostino Gervasio. Da ich mich erinnerte, daß die Bibliotheca Oratoriana zu Neapel[2]) die Papiere von Gervasio geerbt hat, ließ ich dort nach den Briefen Bachofens an ihn Nachforschungen anstellen, und in der Tat wurden sie gefunden. Durch die Liebenswürdigkeit des ausgezeichneten Bibliothekars, des Paters Antonio Bellucci, habe ich die Abschrift erhalten können.

Gervasio (1784—1863) wurde zu Sansevero (Puglie) geboren. Vor allem richtete er seine Studien auf die Deutung der römischen Inschriften, auf welchem Gebiete man mehrere gedruckte Notizen von ihm besitzt; aber bedeutend größer ist das Material, welches er handschriftlich über archäologische Dinge wie über die Kulturgeschichte Neapels hinterließ. Bachofen schloß mit ihm Freundschaft in Neapel im Jahre 1843; und in die Schweiz zurückgekehrt, schrieb er ihm in mehr oder weniger großen Zwischenräumen bis 1858. Die Briefe enthalten meistens Nachrichten über neu herausgekommene Bücher; geben uns aber auch Auskunft über wissenschaftliche Pläne und über die Stimmungen Bachofens.

[1]) Veröffentlicht in der Sammlung von Bernouilli III, 279—282.

[2]) Siehe den Katalog in E. Mandarini, I codici manoscritti della Biblioteca oratoriana di Napoli (Neapel 1897), S. 164—192.

Digitized by Google

Der erste Brief ist vom September 1843 aus Basel und beginnt:

Quum per duos iam menses, vir amicissime, reversus ex Italia, in patriis montibus, ut ait Arpinas ille Tullius, et in incunabulis nostris resedissem, subito coepi consilium Turicum paucos per dies abeundi, in municipium vicinum, splendidissimum virisque doctissimis refertum, patriam Hagenbuchiorum Orelliorumque[1]). Huc et libros quosdam attuli traditurus domino J. J. Egg[2]), — quocum necessitudinem quandam Tibi intercedere ipse mihi discedenti dixeras — ut ille ad te, si fieri posset, quamprimum, permitteret. Qua re utinam Tibi, vir doctissime, animum gratum Tuaeque in me eximiae urbanitatis memorem persuadere potuerim!

Und anläßlich der Übersendung zweier Exemplare eines Nonius Marcellus, von denen das eine für Gervasio und das zweite für den anderen Archäologen in Neapel, Francesco Maria Avellino, bestimmt war, sowie einiger eigener Arbeiten über das römische ius civile, schrieb er von seinen eigenen Studien:

Nunc quidem alia in doctrina investiganda tempus quod scholis habendis iudicisque officio exercendo superest, consumo. Rem sine dubio ultimi ad antiquitatem illustrandam momenti, paulo inconsideratius suscepi. Sed suscepi tamen, et nunc regredi nolo, quamquam rei magnitudinem et ingenii mei tenuitatem magno cum dolore iam sentire coepi. Tenet enim stimulatque dies noctesque animum Quintilianeum illud praeceptum, quo altius penetrare dicuntur illi, qui ad summa nitentur, quam qui praesumpta desperatione protinus circa ima substiterint. Res mihi est cum civitate Romana, eiusque a iure Quiritium differentia, quam ad doctrinam proxima accedit municipiorum, coloniarum, Latinorumque ius antiquissimum, totaque de Recuperatoribus doctrina. Hanc ad rem quasi invitum me pertraxit illa de iuris Romani nexo investigatio...

Nach längeren Ausführungen über diesen nexum gab er seiner Sehnsucht, bald nach Italien zurückzukehren, Ausdruck:

Dulcius enim perfectiusque laborum praemium nullum proponi mihi potest quam terrae Italiae lux et aer, et prae cunctis virorum Tui similium dulcis doctaque consuetudo. Qua nunc careo et careo invitus. Sed consolatur, aliquatenus scilicet, antiquitatis studium, ad quod semper quasi ad aram et inviolabile templum confugio, recentium temporisque nostra, omni magna laude egentis, incuriosus.

In einem anderen Brief vom 16. Februar '44 sprach er über die Geschichte der griechischen Literatur von Karl Otfried Müller, die gerade damals posthum herausgekommen war:

---

[1]) Der Archäologe Johann Caspar Hagenbuch in Zürich (1700—1763) und Caspar Orelli, der damals noch lebte.

[2]) Die Egg waren eine Schweizer Familie, die ihrer Industrie- und Handelsinteressen wegen in Neapel ansässig waren.

Digitized by Google

At compensationis ratione aliud opus, defuncti ingenio consummatum plane et perfectum, fratris vero cura editum, mihi obtulit fortuna, hereditatem non Germaniae sed Europae relictam, ditiorem Hercule Aniciorum omni fortuna. Graecae litteraturae historiam, originem et progressum inde a Jano antiquissimo usque ad Alexandri Magni tempora describit tanta ingenii profunditate, mentis sagacitate, tanta doctrina, totiusque antiquitatis scientia, ut prae admiratione, styli cum elegantia dignitatem, et paene dixerim scribendi maiestatem vix animadvertere ac bene reputare, nisi iterum atque iterum perlegendo, queas. Utinam interpretem Italicum mox inveniat! Equidem, si Athenis morarer, verba illa, quae omnibus inscriptionum thesauris antepono, inscribi tanti viri sepulchro curarem: Mors perfecit tua ut essent brevia omnia — Brevia, honos, fama, virtusque — Gloria atque ingenium, quibus — Si in longa licuisset tibi utier vita — Facile factis superasses gloriam maiorum — Quare lubens te in gremium (Graeciae) recipit terra.

Auch berichtete er von einer Sammlung, die der Sohn Niebuhrs, Marcus, zu Ehren des Verstorbenen vorbereitete und in der sich zwei Gedichte aus den letzten Jahren des Imperiums befanden, die Niebuhr einem Codex Vaticanus entnommen hatte. Bachofen schreibt sie für seinen Freund in Neapel ab und bemerkt über sie:

Ecce ultima senescentis iam antiqui cultus vestigia! Mox verae ecclesiae triumphales hymni haec omnia pacarunt. Sed qui antiquitatem colimus ut amicum, et morientis lugubres voces, ceu nacniae, commovent.

Und wieder spricht er von seiner Liebe für das Land Italien:

Scis quantus eum (Orelli) teneat terrae Italiae scientiaeque Italicae amor. Sed me, Hercule, plus etiam coeli temperies aurarumque suavis dulcedo devinxit. In hac brumali hiemis asperitate nil reliqui fecit Fortuna, quam ut cogitationibus repeterem Campaniae felicitatem et, ut ita dicam, animi oculis subiicerem Cumana illa Pompeianaque regna. Cur non possim Italiae villas, terrarum iucunditatem, urbium situm et prae ceteris Neapolis vestrae splendorem et magnificentiam iterum inspicere? Mihi ipsi exul in propria patria videor. Animus iam inde a prima iuventute in antiquitatis studio haerebat, et vere equidem Italiam intellectualem patriam mihi gloriari licet.

Am 27. August '44 dankte er Gervasio für die Übersendung einer Inschrift aus Cumä und kommentierte sie beiläufig: „cuius similis nescio an inveniri possit inter illas quae manumissionis mentionem faciunt". Auch dankte er ihm für die Übersendung eines bekannten Buches von Mazzocchi:

Superest ut quam maximas Tibi gratias agam pro novo quod edidisti benignitatis tuae erga me specimine. Mazzocchii librum De dedicatione sub ascia ad me pertulit iuvenis doctissimus cultuque omni elegantissimo instructus Turretinus Genevensis. Acceptius gratiusque munus nullum mihi offerri poterat. Scis quantum in Italicis delecter. Inest nescio qui antiquitatis sensus purior: qui si doctrinae, qualis Mazzocchii, se coniungat, ceteros omnes facile praegreditur.

Digitized by Google

Von Orelli sprach er ihm nochmal:

Mirum quantum vigoris insit huius viri animo, qui senex iam et, ut dicunt poetae, ἐπὶ γήραος οὐδῷ, indefesso semper labore studia nostra promovet.

Er teilte ihm die lobenden Äußerungen mit, die Zumpt in einem Berliner literarischen Journal über eine memoria des Gervasio publiziert hatte:

Optimum mihi visum est illud viri consilium. Revertitur tandem conscientia unitatis scientiae ut, et ita dicum, gentilicii illorum nexus, qui in eodem studiorum cursu elaborant.

Am 21. März '46 stellte er ihm den jungen Burckhardt vor[1]):

At festinat iuvenis, cui hasce litteras perferendas trado, quem Tibi vehementer commendo. Est familiaris meus et amicissimus antecessor Basileensis, J. J. Burcardus, antiquo genere oriundus, eruditissimus homo et summa humanitate tuaque amicitia dignissimus. Ipsum praeterea summo officio et summa observantia Tibi in perpetuum devinxeris. Ipse primum Roma remanebit, indeque has litteras ad te permittet, ne longius me Tui oblitum putes, Postea ipse praestolabitur et Neapolitana Pompeianaque regna perlustrabit.

Und schrieb, er hoffe, wenn das Geschick es vergönne, ihm persönlich das Buch zu überbringen, um das ihn Gervasio gebeten hatte:

Prae ceteris urbibus placet mihi vestra Parthenope tum ob situs pulchritudinem hominumque suavitatem, quam ob antiquitatis monumenta, quae nec Romanis thesauris cedunt. Utinam Deus sit propitius! Ille enim unus consilia nostra regit. Iucundissima mihi semper est memoria dominorum Avellino et Aloe, qui me officiis suis in aeternum sibi devinxerunt.

Am 2. September desselben Jahres ergoß er sich dem fernen Freund:

Otium si essem consequutus, mi Augustine, quam saepissime Tibi scriberem, nihil enim profecto suavius nobis occurrere potest quam absentium amicorum imago, quae etiamsi non oculis, attamen animo scribendum inter continuo obversatur. Mihi insuper gratissima semper terrae Italiae recordatio, vestraque Neapolis omnia vincit, regina urbium tum situs pulchritudine tum coeli temperie. Numquamne infelix ego ad vos revertar? Semperne in patria tristissimum agam exilium? Italia enim cunctorum, qui antiquitati operam dant, communis patria est. In hac exornanda colendaque quotidie laboramus, huic dicamus quodcumque nobis Dii otium faciunt. Neque quisquam te studiosior, qui tam variis negotiis distractus studia epigraphica indefesso labore velut Spartas

[1]) Über die Reise Burckhardts in Italien und nach Neapel in den Jahren 1846—47 sehe man Werner v. d. Schulenburg, Der junge Burckhardt (Stuttgart-Zürich, 1925), S. 202. In einem anderen Brief vom 26. September desselben Jahres stellte Bachofen Gervasio den Numismatiker Julius Friedländer (1813—1884) vor.

Digitized by Google

tuas exornas. Utinam dissertationem de Marte Colliano et de decemprimis inspicere liceret! Quem non moveat inscriptionibus consignata antiquitas! Mihi alia provincia obtigit. In iure romano semper versor. Tribus hisce annis novum opus confeci. Est de pignoribus et hypothecis, cuius primum volumen iam sub prelo.

Dann berichtete er von eigenen Forschungen in bezug auf die lex vicesimaria, für die er Gervasio um Unterstützung bat:

Inscriptionum thesauri vicesimam hereditatum saepius laudant, neque dubito quin Tibi quamplurima hac de re iam sint nota: quae si mecum communicare velis, aeternas Tibi dabo gratias. Ego in epigraphicis nil valeo, neque mihi ad manus sunt thesauri, quos inter Tu quotidie versaris.

Am 23. September spielte er auf die Schweizer Unruhen und Kämpfe an: Bachofen hatte einen Abscheu vor Revolutionen; und er sollte diesem Abscheu noch einige Jahre später Ausdruck geben, 1848, angesichts der römischen Revolution[1]). Er schrieb also, daß unter den Gründen, die ihn am Schreiben gehindert hätten, „reipublicae nostrae status" sei:

Negleximus enim iam dudum sapientissimam illam Ciceronis sententiam, semper in republica id tenendum esse dicentis, ne plurimum valeant plurimi. Sine gubernaculo natat nulla carina.

Er beklagte sich, seine Werke in deutscher Sprache schreiben zu müssen: „Ego vicem meam doleo: quaecumque edo vernacula scribenda. Sic imperat tristis nostris temporis consuetudo". Und nach einigen Nachrichten über Arbeiten von Gerlach und von Dirksen schloß er mit dem gewohnten Sehnsuchtsseufzer nach Italien und nach Neapel und schrieb in bezug auf dieses einen Satz Frontons ab über das Klima Neapels, den er damals gerade wieder gelesen hatte: „coelum neapolitanum plane commodum, sed vehementer varium", etc.

Am 12. Januar '47 sprach er dem Gervasio über eine das ius civile betreffende Inschrift aus der Zeit des Claudius; im September schrieb er außer den gewohnten literarischen Nachrichten von sich selbst:

Multiplex praeterea occupatio. Iudex sedeo, iurisconsultus respondeo; de iure pignorum magnum volumen edidi, alios varios tractatus edendos praeparavi.

---

[1]) Man sehe in der Sammlung von Reclam, III, 42—45. Er schrieb damals in der Allgemeinen Augsburger Zeitung Artikel mit dem Titel: Die römische Staatsumwälzung vom Tode Gregors XVI. bis zur Wiederherstellung Pius IX.

Digitized by Google

Am 6. Januar '48 sandte er ihm Neujahrswünsche und gedachte dabei der antiken Bräuche. Er war ständig traurig wegen der politischen Umwälzungen in seinem Lande:

Transiit iam lustrum a quo Neapolim delatus a Te suavissime sum exceptus. Manebit semper mihi et hacrebit memoria felicissimi illius temporis. Quanta nunc rerum mutatio! Civilibus armis patria absumpta, coelum horridum, terra aspera sine amicis quos longinquos habeo omnes, domi, ut ita dicam, exul! De quibus omnibus solum me consolatur antiquitatis studium, in quo nunc quantum datur otii absumo.

Diese Forschungen betrafen die Altertümer des ius civile, in denen er sich spezialisiert hatte; und in bezug darauf kündigte er eine Sammlung von Abhandlungen als im Druck befindlich an.

In einem Brief vom 25. Januar '51, den J. J. Merian dem Gervasio überbrachte, spricht sich sein politischer und sozialer Pessimismus betont aus und im Verein damit sein Unbefriedigtsein in den Forschungen, denen er bis dahin nachgegangen war; und wir sehen, wie er sich auf die Geschichte primitiver Religiosität konzentriert:

In tanta rerum omnium ruina, ego non tantum ad scribendum consuli et, iuris civilis cavillationibus paululum semotis, historiae, in qua semper elaboravi, studium consecravi. Antiquitas diis proxima et omni sapientia referta[1]). Et sane nulla re alia maiorem utilitatem reipublicae et aequalibus nostris afferre possumus quam erudiendo iuventutem, his praesertim temporibus et moribus nbi tam multa peccantur contra ius fasque et contra mores maiorum. Equidem semper obscurato caelo et luce occulta, ad litteras, tamquam ad aram confugi, nec ignoro nil mortalibus indulsisse sortem nisi magno labore; et altius penetrabunt qui ad summa nitentur quam qui protinus assumpta desperatione circa ima substiterint.

1851 kehrte Bachofen nach Italien und nach Neapel zurück. Aber er traf Gervasio nicht an und mußte wegen Kopfschmerzen und wegen der großen Hitze bei einer befreundeten Familie in Castellamare Zuflucht suchen; von dort schrieb er ihm ein kurzes Billet auf Französisch. Sie sahen sich dann in jenen Monaten wieder, und die Korrespondenz nahm ihren Fortgang von Rom aus, von wo Bachofen ihm unter dem 25. September jenes Jahres von einem archäologischen Ausflug erzählte, den er in die ehemals zu Etrurien gehörigen Teile des

[1]) Gesperrt von mir.

Digitized by Google

Kirchenstaates unternommen hatte. Er blieb einige Zeit in Rom, mit seinen Studien beschäftigt, und konnte nicht umhin, die Unterdrückung zu kennzeichnen, die sogar die wissenschaftlichen Forschungen in jenen Reaktionsjahren zu erleiden hatten:

La difficulté de faire entrer des choses imprimées à Rome est telle que j'ai dû laisser tous mes livres dans le port franc de Civitavecchia.

Auch berichtete er von einer in Vorbereitung befindlichen neuen Ausgabe des Sallust und sandte, immer eingedenk des Aufenthaltes in Neapel, Grüße für D'Aloe. Im März '52 schrieb er Gervasio von Siena, auf italienisch, in betreff einer ziemlich lebhaften Polemik, die sich zwischen diesem und einem anderen Freund Bachofens, Henzen[1]), entwickelt hatte.

Es vergingen fünf Jahre, in deren Verlauf sich die geistige und denkerische Wandlung Bachofens vollendete. Ein Brief aus Basel vom 24. Oktober '57 enthält die Ankündigung des „Mutterrechts":

Quant à moi, je n'ai pas cessé de continuer mes études et même de leur donner un développement plus grand qu'autrefois, malgré qu'une portion de temps considérable soit occupée par les travaux du tribunal d'appel, dont je suis part. Après avoir travaillé longtemps dans l'obscurité et la retraite de mon cabinet, je suis de nouveau sur le point de faire une publication assez considérable et qui peut-être aura la bonne fortune de vous intéresser. J'ai choisi pour thème la gynaikokratie des peuples de l'antiquité, sujet qui a une grande importance historique et lequel joint l'intérêt et l'avantage de n'avoir jamais été traité encore. En effet, quoi de plus surprenant que de voir la femme des premiers temps de l'histoire humaine occuper le rang et la position qu'un développement plus avancé du genre humain a irrévocablement assignée aux êtres de notre sexe masculin? En rassemblant les débris épars de cette institution si contraire à nos usages et aux principes fondamentaux de toute notre existence civile et politique, je suis parvenu à un résultat qui me semble devoir fixer toute votre attention. Ce résultat c'est que ce système n'est pas un phénomène isolé d'un ou de plusieurs peuples, mais bien la propriété de toute l'humanité, et attaché non pas à telle ou telle origine, mais bien à un certain degré de développement intellectuel et moral. Pour arriver à cette généralisation, j'ai dû passer en revue grande partie des peuples et nations que l'histoire la plus réculée nous fait conaître. Pour donner un tel développement, j'ai dû tirer mes arguments des sources les plus variées, consulter les branches les plus diverses de la science de l'antiquité, m'adresser tour à tour au droit, à la mythologie, à l'histoire, à la poésie, et rassembler les notices les plus éloignées. Quand l'ouvrage sera un jour entre vos mains, vous verrez que l'auteur n'a pas épargné ni temps ni travail pour gagner à cette recherche l'intérêt du monde

[1]) Wilhelm Henzen (1816—1887), der Sekretär des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom war.

Digitized by Google

savant. Ce que je regrette c'est que la langue allemande, dont je me sers, sera pour bien du monde un obstacle sérieux à s'occuper de mon travail. Ce qui m'en console c'est que les interprètes ne lui manqueront pas, si le livre parvient à se frayer son chemin. Comme l'impression se commencera sous peu, je puis avoir l'espoir de vous le faire parvenir l'été prochain. J'y joindrai un exemplaire destiné à l'Académie Bourbon, qui, malgré que je ne lui sois pas attaché par aucun lien plus resserré, occupe pourtant un poste bien élevé dans mes souvenirs et dans mon affection.

Im Jahre darauf, am 31. März, gab er dem Gervasio Auskunft über eine 1841 in Basel erschienene Ausgabe des Cornelius Nepos und sprach bei dieser Gelegenheit die Hoffnung aus, in jenem Frühjahr nach Italien kommen zu können. Auch erzählte er von seinen neuen Untersuchungen. Den Annalen des Archäologischen Instituts in Rom hatte er eine Abhandlung über die symbolische Bedeutung der Würfel in den Gräbern der Alten geschickt[1]):

En attendant, mon ouvrage sur la Gynaicocratie commence à s'imprimer, et en même temps je fais paraître un écrit sur deux peintures sépulcrales du Columbarium de la Villa Pamphili qui se conservent à Munich et où je traite de la signification de l'oeuf dans les mystères dionisiaques et de la fable d'Ocnus[2]). Malheureusement, je suis forcé de faire tout cela en allemand, comme les autres langues, et même le latin, ne se lisent plus chez nous.

Das Werk über das Mutterrecht erschien erst im Jahre 1861[3]); und zu der Zeit hatte die briefliche Verbindung mit Gervasio schon eine Unterbrechung erlitten, um wenig später, durch den Tod des alten neapolitanischen Archäologen, endgültig zerrissen zu werden.

(Übersetzt von Dr. Enrico De'Negri-Köln)

[1]) Veröffentlicht in den Annali dell'Istituto di corrispondenza archeologica, vol. XXX (1858).

[2]) Versuch über die Gräbersymbolik der Alten (Basel, 1859).

[3]) Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur (Stuttgart, 1861).

Digitized by Google

EXAKTES DENKEN

Von KURT REIDEMEISTER-Königsberg

Die neue Einstellung, die der sogenannte Intuitionismus in der Grundlagenforschung der Mathematik entwickelte und die Hilbert zu der sogenannten Theorie des Formalismus ausbaute, hat schon mannigfaches Interesse unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkte gewonnen. Ich nenne nur die ausführlichen Darlegungen von O. Becker im achten Band des Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung, die an Hilbert anknüpfen. In der Tat ist es schwer zu entscheiden, ob die Probleme der Grundlagenforschung mehr mathematischer oder mehr philosophischer Natur sind. Denn wenn auch die Entwicklung eines formalen Apparates, ohne den hier wohl kaum auszukommen ist, — auch M. Geiger[1], der von philosophischer Seite her sich mit Axiomatik befaßte, entwickelte recht weitgehend einen formalen Apparat — immer Mathematik zu sein scheint, so ist doch die Frage, was denn nun im Grunde eine mathematische Erkenntnis sei, eine durchaus philosophische Frage. Der Formalismus aber wäre tot und leer, wenn er nicht einen Ausdruck für eine bestimmte Einstellung zu dieser Frage bedeutete.

Trotzdem kann man nicht meinen, der formale Apparat beantworte implizit alle Fragen, die hier zu stellen sind. Ich glaube, daß die Mathematik bereits endgültig über die formale Leistungsfähigkeit des Hilbertschen Formalismus ins Klare gekommen ist. Seine erkenntnistheoretische Bedeutung aber ist noch keineswegs völlig geklärt. Die Formulierung Hilberts z. B., daß er konkrete Zeichen[2] als anschaulich gegeben voraussetzen wolle und daß er in dieser Voraussetzung eine bestimmte philosophische Einstellung sehe, kann sehr leicht zu Mißdeutung Anlaß geben. Es liegt sehr nahe, zumal wenn man die nachfolgenden konkret-formalen Ausführungen nur flüchtiger liest, diese

[1]) Systematische Axiomatik der euklidischen Geometrie, Augsburg 1924.

[2]) Hamburger Abhandl. Bd. 1, 1922, S. 163.

Digitized by Google

„konkreten Zeichen" aus ihrem Zusammenhang zu reißen, sie in irgendein System erkenntnistheoretischer Vokabeln zu versetzen und dann Folgerungen zu ziehen, die gewiß nicht bei der Prägung des Ausdrucks gemeint waren. Die Erkenntnistheorie liefert keine fest und klar geprägten Ausdrucksmittel, um die neuartige Idee der konkreten Zeichen adäquat zu beschreiben, und es führt über den Rahmen einer Einleitung hinaus, zuvor eine Erkenntnistheorie zu schaffen, in der sich über die Gedanken philosophieren läßt, die im Hauptteil der Arbeit zum ersten Male dargestellt werden sollen. Versucht aber andererseits ein Erkenntnistheoretiker die wesentlichen Züge der Beweistheorie darzustellen, so wird es hier gewiß nicht an systematischer Klarheit der Beschreibung fehlen, aber ob der lebendige Gedanke sich gern und verdeutlicht im systematisierten Gedanken wiedererkennt, kann die Systematik, kann die Erkenntnistheorie, scheint es, nicht allein entscheiden. Und soweit ich sehe, hat der mathematische Gedanke eine für den Mathematiker völlig befriedigende Beschreibung durch eine Erkenntnistheorie bisher noch nicht gefunden.

Ich möchte im folgenden einige Punkte hervorheben, die von philosophischer Seite leicht übersehen werden; in der Absicht, den erkenntnistheoretischen Studien über die Grundlagen der Mathematik die Wege zu ebnen. Insbesondere werde ich in § 3 kurz auf das oben genannte Werk von O. Becker und die „Systematische Axiomatik der euklidischen Geometrie" von M. Geiger zu sprechen kommen.

§ 1 Logik und Mathematik

1. Raumanschauung und Logik

Ehe sich die intuitionistische Auffassung durchsetzte, galt die Mathematik als angewandte Logik. In der Tat wird man einigen tiefgehenden Eigenschaften der Mathematik gerecht, wenn man sie angewandte Logik nennt.

Ein Beispiel. Es muß auf den ersten Blick Verwunderung erregen, wenn man den Jordanschen Kurvensatz kennen lernt, welcher besagt: Jede geschlossene, doppelpunktfreie, stetige, ebene Kurve zerlegt die Ebene in zwei Teilgebiete,

Digitized by Google

in ein inneres und ein äußeres Gebiet, ... und nun weiter hört, daß dieser Satz recht schwierig zu beweisen sei. Da Geometrie sich immer wieder als Lehre vom Raum darbietet und der Raum doch nur anschaulich gegeben ist, so sind doch die Grundtatsachen der Geometrie, meint man, der Anschauung zu entnehmen und darf anschauliche Evidenz als Beweisgrund zugelassen werden. Was ist aber evidenter als die anschauliche Tatsache, die im Jordanschen Kurvensatz Ausdruck findet.

Bei dieser Argumentation vergißt man eben, daß die logische Untersuchung einer anschaulichen Tatsache sehr schwierig sein kann, auch wenn sie für die Anschauung ganz evident ist. Und der Beweis des Jordanschen Kurvensatzes besteht eben in der Aufdeckung von logischen Zusammenhängen. Erkläre ich eine ebene, geschlossene Jordankurve als Rand eines ebenen Gebietes, so ist der Jordansche Kurvensatz trivial. Erkläre ich eine solche Kurve aber durch andere ihrer Eigenschaften — und es gibt natürlich mehrere solcher Möglichkeiten, diese Kurven unter den Gegenständen der Geometrie durch gewisse ihrer Eigenschaften zu kennzeichnen —, so ist es schwierig, aus solchen anderen Eigenschaften auf die Eigenschaft, die unser Satz ausspricht, zu schließen. —

Die logische Struktur der Geometrie ist sehr ausführlich in den Auseinandersetzungen geschildert worden, die um die Berechtigung der nichteuklidischen Geometrie geführt sind. Und der endliche Sieg der nichteuklidischen Systeme über die unbegründeten Ansprüche der reinen Anschauung beruhte in der Einsicht, daß eine Geometrie als strenge Wissenschaft nur ein System von logisch verketteten Eigenschaften von Dingen und Relationen zwischen Dingen ist, die aus einigen Grundeigenschaften und Grundrelationen abgeleitet werden. Diese Grundeigenschaften werden in den Axiomen der Geometrie niedergelegt, und die Axiome sind nichts anderes als eine Art von Definitionen, sog. implizite Definitionen. Sie sind mit anderen Worten logische Setzungen, aus denen dann logische Folgerungen gezogen werden. Diese Gedanken sind oft genug und klar genug auseinandergesetzt. Sie haben ihren klassischen Ausdruck in Hilberts Axiomen der Geometrie gefunden.

Digitized by Google

2. Schließen und Zählen als autonomes Handeln

Die Versuche, die Arithmetik aber in Logik aufzulösen, sind bisher gescheitert. Und dem Intuitionisten scheint dies bei näherem Zusehen in der Natur des Schließens überhaupt begründet zu sein.

Bemerken wir zunächst einmal: Die Dinge der Geometrie treten uns nicht als Individuen, vielmehr als Klassen gleichberechtigter Gegenstände, Punkte, Geraden, usw. entgegen; die Zahlen aber sind Individuen: es gibt nur eine Eins und nur eine Siebzehn. Von vorneherein legen es die Dinge der Geometrie also nahe, sie durch Eigenschaften und Beziehungen zu beschreiben. Und da die Zusammenhänge von Eigenschaften und Beziehungen logischer Natur sind und da überdies die räumliche Anschauung oft blind und ohnmächtig ist, so befriedigt der logische Beweis in der Geometrie völlig. In der Tat ist denn ja auch der Euklid gerade lange Zeit das Prototyp feinster logischer Verarbeitung gewesen.

Dagegen prüfen wir die Beziehungen zwischen ganzen Zahlen sehr viel sicherer als durch logische Schlüsse durch Zählen nach, das wir als eine in sich klare autonome Tätigkeit ausüben. Und der logische Schluß erscheint neben diesem einfachen Tun als abstrakt und leer. Wir können leicht nachzählen, daß $2+3=3+2$ ist. Legen wir uns aber nun einmal für diese einfache Tatsache einen logischen Beweis zurecht! Wir gehen auf irgendeine Definition der Zahlen zurück. Nehmen wir z. B. an, die ganzen Zahlen seien durch Axiome erklärt und unter diesen käme das Axiom vor: Für alle ganzen Zahlen a, b ist die Summe $a+b=b+a$. Dann könnten wir schließen: 2, 3 sind Zahlen, also ist $2+3=3+2$. Aber dieser Schluß ist sehr viel bedenklicher als das Nachzählen. Um ihn logisch zu rechtfertigen, muß er offenbar unter eine Schlußform subsumiert werden. Diese müßte etwa lauten: Haben zwei Dinge a und b die Eigenschaft Z, so haben sie auch die Eigenschaft C. 2 und 3 haben die Eigenschaft Z, also haben 2 und 3 auch die Eigenschaft C. Aber woher nehme ich die Sicherheit für diesen abstrakten Schluß? Weiß ich, was Dinge sind oder was Eigenschaften sind, und ob wirklich alle Dinge und Eigenschaften die Eigen-

Digitized by Google

schaft haben, diesem Schlusse zu genügen? Kann dieser abstrakte Schluß — ganz abgesehen davon, wie wir die Definition der Zahlen auch immer geleistet hätten — einen Gültigkeitsanspruch erheben, der dem einfachen Zählen übergeordnet werden dürfte? Denn das ist doch der Sinn der logischen Formulierungen der Mathematik, den mathematischen Tatbestand dadurch zu klären und die Einsicht in ihn verfestigen und exakter gestalten zu wollen.

Wendet man den Blick auf irgendeinen bestimmten Beweis der Geometrie, so stellt sich das Gefühl für die Zuverlässigkeit der aneinandergefügten Kette von Schlüssen ohne weiteres ein, aber prüfen wir den einzelnen Schluß wie oben, so stellen sich auch die Bedenken wieder ein, ob das Schlußschema als Instanz für die Gültigkeit des Schlusses angerufen werden darf. Man kann diesen Eindruck in Anlehnung an Weyl[1]) so aussprechen: Das abstrakte Schlußschema ist selbst kein Schluß, sondern nur eine Schlußanweisung; der Sinn des Schemas ist der einer Registrierung; der einzelne Schluß aber, der sich unter das Schema subsumieren läßt, ist ein autonomer Akt, der nur sich selber rechtfertigen kann.

Die einfachen arithmetischen Tatbestände aber erfassen wir zwar auch in unmittelbaren Urteilen, aber wir prüfen diese Urteile durch Zählen, nicht durch Schlüsse. Das Zählen nimmt also dieselbe Autonomie für sich in Anspruch wie konkretes Schließen, und dieses autonome Tun läßt sich nicht unter ein logisches Schema subsumieren.

3. Arithmetik und Geometrie als logische Wissenschaften

Diese Bedenken sind aber nicht unbedingt zwingend. Mußten wir gegen die geometrische reine Anschauung mißtrauisch werden, so müssen wir vielleicht auch dem intuitiven Zählen gegenüber vorsichtig sein. Und wenn schließlich das Zählen auch nicht in psychologischem Sinne evidenter werden kann, als es ist, so kann doch der logischen Untersuchung dieser anschaulichen Funktion ihre Berechtigung nicht abgesprochen werden, zumal wenn sich dadurch die

[1]) Mathematische Zeitschr. Bd. 10, 1921, S. 54 f.

Digitized by Google

großartige Auffassung der Mathematik als angewandte Logik bis zu Ende durchführen ließe. Aber wir befinden uns bei der Aufgabe, die Arithmetik zu logisieren, jedenfalls in einer ganz anderen Lage als bei der entsprechenden Aufgabe für die Geometrie.

Die logischen Schlüsse in der Geometrie haben nämlich eine durchaus besondere Eigenschaft vor allgemeinen logischen Schlüssen voraus, und es wäre ganz irreführend, wenn man die Untersuchung der geometrischen Axiome eine rein logische Untersuchung nennen wollte. In der Tat müßte dann ja doch vor einer befriedigenden Theorie der geometrischen Axiome eine Theorie des allgemeinen Urteilens und Schließens geschaffen worden sein, und das ist nicht der Fall. In Wirklichkeit benützt denn auch die geometrische Axiomatik auf Schritt und Tritt die Möglichkeit, die Schlüsse der Geometrie in Rechnungen der Arithmetik, der Algebra oder der Analysis zu übersetzen. Für diese Axiomatik ist die Analysis der autonome Bereich von Gültigkeiten, nicht aber die Logik oder jedenfalls nur insofern, als die Logik in der Analysis gilt[1]).

Bei der axiomatischen Begründung der Arithmetik bedürfte es also einer durchaus neuartigen Idee, um dieses wesentliche Hilfsmittel der geometrischen Axiomatik zu ersetzen. Ein fertiges Gebäude der Logik, auf dem man hätte fußen können, war nicht vorhanden, als man diese Frage in Angriff nahm, und so sahen sich die Mathematiker vor die Aufgabe gestellt, zunächst eine Logik aufzubauen, die fein genug und befestigt genug sein sollte, um von ihr aus das diffizile Gebäude der Analysis zu errichten.

4. Russells Logik

Es gibt nur eine Logik und eine Logisierung der Arithmetik, welche als Lösung dieser Aufgabe genannt werden kann, nämlich die von Whitehead und Russell[2]). Russell entwickelte die Logik aus einer Reihe von Axiomen, die als selbstevident an die Spitze gestellt werden und in welchen die folgen-

[1]) Man pflegt i. a. nur hervorzuheben, daß beim Beweise der Widerspruchslosigkeit der geometrischen Axiome die der Analysis vorausgesetzt wird.

[2]) Principia mathematica, Vol. I, Cambridge, 1925.

Digitized by Google

den unmittelbar anschaulich zu erfassenden Grundbegriffe enthalten sind: der Satz oder das Urteil, die Eigenschaft oder der Satz mit unbestimmtem Subjekt (x ist rot), die Relation oder der Satz mit zwei oder mehreren unbestimmten Subjekten (x ist größer als y), sodann die logischen Hilfsworte: und, oder, nicht, folgt, — sowie die logischen Hilfsbegriffe: alle, es gibt. Als Beispiele für die Axiome, die Russell gebraucht, nenne ich[1]):

1. Einen Satz p und einen Satz q behaupten, ist dasselbe wie: einen Satz q und einen Satz p behaupten.

2. Einen Satz p und einen Satz q behaupten, und ferner einen Satz r behaupten, ist dasselbe wie: den Satz p behaupten und ferner den Satz q und den Satz r behaupten.

3. Einen Satz p und einen Satz q behaupten oder einen Satz r behaupten, ist dasselbe wie: den Satz p oder den Satz r behaupten und gleichzeitig den Satz q oder den Satz r behaupten.

In Formeln lauten diese Axiome etwa: 1. (p und q)=(q und p). 2. ((p und q) und r)=(p und (q und r)). 3. ((p und q) oder r)=((p oder r) und (q oder r)). Man sieht diese Sätze leicht ein. Nicht viel schwieriger ist es, mit dem folgenden Axiom einen Sinn zu verbinden:

4. Behaupten, daß eine Eigenschaft f(x) nicht allen Dingen x zukommt, ist dasselbe wie: Behaupten, es gibt Dinge x, denen die Eigenschaft f(x) nicht zukommt.

Aus einigen wenigen solcher Axiome läßt sich nun tatsächlich mittels einiger weniger Schlußmodi die Logik Russells ableiten. Die Definition der Zahl 1 wird alsdann auf die folgende Art geleistet. Man erklärt einerseits die Relation der Identität x=y, einer Idee Leibnizens folgend[2]), so:

x=y heißt für irgendwelche Dinge x und y, daß jede Aussage, die für x richtig ist, auch für y richtig ist und jede Aussage, die für y richtig ist, auch für x gilt.

---

[1]) a. a. O., S. 94—97.
[2]) a. a. O., S. 168, Df 13. 01.

Digitized by Google

Sodann erklärt Russell die 1[1]) zunächst als eine Eigenschaft von Eigenschaften, und zwar so: Die Eigenschaft 1(f) kommt einer Eigenschaft f(x) dann und nur dann zu, wenn für irgendzwei Dinge x und y, denen beiden die Eigenschaft f zukommt, immer x=y folgt, und wenn es ferner Dinge x gibt, welche die Eigenschaft f besitzen.

Um nun aber mit der gegebenen Erklärung der Identität und der 1 widerspruchslos arbeiten zu können, mußte Russell noch gewisse Festsetzungen und ein merkwürdiges Axiom einführen, das einen völlig anderen Charakter als die bisher angeführten Axiome hat, das sogenannte Reduzibilitätsaxiom[2]). Der Begriff „alle Eigenschaften" — ist einer Einschränkung bedürftig, wenn er nicht zu Widersprüchen führen soll, und diese notwendige Einschränkung wird axiomatisch durch das Reduzibilitätsaxiom nahezu wieder aufgehoben:

„Alle Dinge" soll genauer heißen „alle Dinge eines gewissen Bereichs". Ist nun irgendein Dingbereich vorgelegt, so soll zu ihm ein Bereich unmittelbarer Eigenschaften dieser Dinge erkennbar sein, Eigenschaften des ersten Typs, wie Russell sagt. Zu den farbigen Dingen wären etwa Aussagen wie „x ist rot", „x ist grün", als Aussagen des ersten Typs anzusehen. Eigenschaften des zweiten Typs sind dann solche Eigenschaften, die einem Dinge nur zugesprochen werden können, indem man zuvor alle Eigenschaften des ersten Typs prüft. Wenn wir z. B. den Satz: „x hat dieselbe Farbe wie y" erklären durch: „Alle Farbaussagen über x und über y sind gleichzeitig wahr oder falsch", so ist diese Eigenschaft der Gleichfarbigkeit eine des zweiten Typs. Entsprechend werden dann die Eigenschaften des dritten, vierten... Typs erklärt.

Das Reduzibilitätsaxiom fordert nun: Zu jeder Aussage irgendeines Typs gibt es eine Aussage des ersten Typs, die immer dann wahr oder falsch ist, wenn es die ursprüngliche Aussage ist. In unserem Beispiel könnte man etwa sagen, die Eigenschaft der Gleichfarbigkeit könne als unmittelbar evident und somit als ersten Typs aufgefaßt werden.

---

[1]) a. a. O., S. 347, Df 52. 01.

[2]) a. a. O., S. 167, 12. 1 und 12. 11.

Digitized by Google

Dieses Axiom wird von Russell nicht als unmittelbar evident hingestellt. Die logische Notlage drängt uns dasselbe auf und die Erfahrung findet sich damit ab. Die Eigenschaften der Dinge in unserer Welt haben, so meint Russell, diese merkwürdige Eigenschaft, die das Reduzibilitätsaxiom formuliert.

Aber es bleibt, auch nach dieser Bemerkung, unbefriedigend, daß die einfachen Eigenschaften der ganzen Zahlen, die wieder die größte Selbstevidenz haben, erst mit Hilfe eines so fernliegenden Axiomes gewonnen werden.

Ein anderer naheliegender Einwand wurde von Wittgenstein[1]) erhoben: Die Typenlehre Russells setzt das intuitive Zählen voraus. In der Tat sind bei der Einführung der Typen Erklärungen nötig, die man aus den bis dahin verwendeten selbstevidenten Grundbegriffen allein nicht entwickeln kann. —

So ist denn diese durchgeführte Logisierung geeignet, die intuitionistischen Bedenken gegen die innere Berechtigung dieses Vorgehens zu bestärken.

§ 2 Formalismus als kritische Logik

1. Formalismus als intuitionistische Begriffslehre

Aus einer so problematischen Lage konnte nur eine ganz neuartige Auffassung des Problems erretten, und eine solche Auffassung wurde durch die ontologische Entdeckung der Intuitionisten geschaffen: Daß sich das Unendliche weder in den alten klassischen Formen oder Logik noch mit Russells Logik adäquat beschreiben läßt.

Die Kritik des Intuitionismus richtete sich z. B. gegen das in § 1, Nr. 4 angeführte Axiom 4 über die Beziehung einer negierten allgemeinen Aussage und einer Aussage mit „es gibt". Und sie richtete damit sich gegen eine bis dahin in der Mathematik allgemein übliche Beweismethode. Dieses Axiom kann nämlich nicht als selbstevident zugelassen werden, wenn die Art der Aussage f(x) in ihm nicht sehr wesentlich eingeschränkt wird. Wenn es nur endlich viele Dinge gibt, auf die sich das „alle" des Satzes bezieht, so ist das Axiom evident.

---

[1]) Annalen der Philosophie, Bd. 1.

Digitized by Google

Enthält der zugrunde gelegte Dingbereich aber unendlich viele Dinge, so ist die Aussage, daß es gewisse Dinge gibt, sinnlos, wenn man nicht imstande ist, diese Dinge durch eine Kette von Schlüssen oder Konstruktionen aufzuweisen. Diese Möglichkeit kann aber nicht bei allen Aussagen vorausgesetzt werden[1]), und wir können kein Axiom als selbstevident zulassen, das die Ausführbarkeit von autonomen Konstruktionen fordert, ähnlich wie das Reduzibilitätsaxiom die Existenz gewisser Eigenschaften und Sätze forderte.

Und was die Zuverlässigkeit und Berechtigung selbst des sogenannten Aussagenkalküls, d. h. derjenigen logischen Sätze, die sich aus Sätzen p, q, ... mit Hilfe der logischen Hilfsworte „und", „oder", „folgt", „nicht" bilden lassen, angeht, so kann und muß man hier fragen: Was bürgt für die Widerspruchsfreiheit der Aussagenaxiome? Sind wir imstande, alle Sätze zu überblicken und zu bestätigen, daß sie die Aussagenaxiome erfüllen und könnten diese Axiome nicht vielleicht sogar für beliebige Sätze immer zu Widersprüchen führen?

Infolge dieser Bedenken gegen die Anwendung der Logik auf das Unendliche, Bedenken, durch die das Zählen im Aufbau der exakten Erkenntnis offenbar wesentlich vor die Logik gerückt wurde, haben die Intuitionisten der Logik als Instanz den Rücken gekehrt. Sie wollen die Mathematik durch unmittelbare, intuitiv evidente Konstruktionen aufbauen. Und da das formale „es gibt" der klassischen Logik im Aufbau der Mathematik eine sehr große Rolle spielte, so sehen sie sich vor eine umfangreiche Reinigungsaufgabe gestellt, die oft von besonderem Reize ist, meistens aber übersichtliche Tatbestände in eine fast undurchdringliche Wirrnis[2]) zu verwandeln vorschreibt. Es ist wohl auch ein merkwürdiges Unterfangen, gleichsam ohne Grammatik sprechen zu wollen, und ist es nicht gefährlich, eine Instanz für exaktes Erkennen einzusetzen, die Intuition schlechthin, die auch das unexakteste Erkennen zu qualifizieren und mit dem Nimbus der Tiefe zu umgeben vermag? Bestand diese Gefahr, so war es die fruchtbare Idee des Formalismus, die ihr

[1]) Vgl. Weyl, Math. Zeitschr., Bd. 10, 1921, S. 57 und Hilbert, Math. Ann., Bd. 95 1926, S. 163.
[2]) Vgl. z. B. Brouwer, Math. Annalen, Bd. 93 (1925), S. 244.

Digitized by Google

begegnete; der Formalismus führte auf dem Trümmerfelde der Logik eine neue Begriffslehre auf und gestattet so genau zu erklären, was exaktes Erkennen sei.

Der Formalismus[1]) geht nicht wie die Logik von einigen sinnvollen unmittelbar gegebenen Grundbegriffen, sondern von unbegrenzt vielen Gegenständen bestimmter Art aus, die Zeichen genannt werden. Die unmittelbar erkennbaren Eigenschaften dieser Zeichen und die Relationen zwischen diesen Zeichen sind nichts anderes als gewisse Eigenschaften und Relationen der Dinge, die wir Buchstaben nennen, nämlich diejenigen, die es uns ermöglichen, die Buchstaben zu Wortbildern (Buchstabenkomplexen) und die Wortbilder zu Satzbildern zusammenzufügen. Im Bereich unserer Gegenstände ist also z. B. der Satz: „Dies Ding hier ist das Zeichen A" immer wahr oder falsch. Ein Satz wie: „In dem Wort ART steht R rechts von A und links von T" gilt als selbstevident und ebenso die folgende Konstruktion: „ART ist ein Wort, S ist ein Buchstabe, daher ist ARTS wieder ein Wort". Die Worte sind also nichts anderes als linear geordnete Zeichenkomplexe; sie haben keinen Wortsinn, sie sind ebenso bedeutungsleer wie die Zeichen selbst, die nichts als sich selbst bezeichnen: A ist nur ein Gegenstand, dem das A-sein zukommt. — In der unbegrenzten Wortreihe A, AA, AAA, ...finden wir Dinge, die mit der Zahlenreihe schon viele Eigenschaften gemeinsam hat.

Aussagen über Zeichen nennt Hilbert metamathematische Aussagen. Sie decken sich mit den vom intuitionistischen Standpunkt aus einwandfreien Aussagen über diesen Dingbereich. Eine systematische Gruppierung dieser Sätze ist bisher noch nicht vorgenommen, aber sie sind wohl auch so dem Wesen nach überschaubar. In den Grundzügen haben sie auch kürzlich wieder in der obengenannten Schrift von O. Becker eine klare Darstellung erfahren, und wir wollen uns deshalb mit diesen wenigen Andeutungen begnügen.

Wie ist es nun möglich, von diesen speziellen Einsichten aus etwas für alle Dinge und alle Axiomensysteme Gültiges auszumachen? Dadurch, lautet die Antwort, daß oder insofern sich alle Gedanken durch Zeichen ausdrücken

[1]) Hilbert, Hamburger Abhandl., Bd. 1 (1922), S. 157.

Digitized by Google

lassen. Der Formalismus untersucht, so kann man vorläufig sagen, den Satzleib der bedeutungsvollen Sätze, ohne sich um ihre Seele, ihre Bedeutung zu kümmern; mit gutem Grund: denn da wir ja aus dem Satzleib den Satzsinn zu erkennen vermögen, so müssen sich ja alle inneren Eigenschaften auch in seinem Äußeren widerspiegeln, und das Äußere ist einer systematischen formalistischen Untersuchung zugänglich.

2. Widerspruchsfreiheit des Aussagenkalküls

Statt diese Verhältnisse im allgemeinen genauer zu erörtern, wollen wir lieber gleich ein Beispiel behandeln. Wir wollen das im Beginn dieses Paragraphen ausgesprochene Bedenken gegen den Aussagenkalkül beheben und vom Standpunkt des Formalismus aus zeigen, daß der Aussagenkalkül widerspruchsfrei ist. Wir konstruieren uns zu diesem Zweck aus unseren Zeichen Gebilde, die den Axiomen des Aussagenkalküls und den Schlußfolgerungen desselben genügen.

Wir denken uns unbegrenzt viele Zeichen gegeben, die wir Sätze nennen: p, q, r,.... dieselben seien in zwei Klassen eingeteilt, die wir die Klasse der wahren und der falschen Sätze benennen wollen. Wir schreiben [p]=w, wenn p zur Klasse der wahren Sätze, und [p]=f, wenn p zur Klasse der falschen Sätze gehört.

Wir erklären ferner Wahrheitsfunktionen, zunächst mit einer und zwei, dann mit beliebig vielen Leerstellen. Unter einer Wahrheitsfunktion W (p) mit einer Leerstelle verstehen wir eine Vorschrift, die den Ausdruck W (p) in die Klasse der wahren oder die der falschen Sätze einreiht und die nur von der Zugehörigkeit von p zu einer dieser Klassen, nicht aber von irgendwelchen individuellen Eigenschaften von p abhängt. Es gibt nur vier solche Funktionen:

1. [W(p)]=w, wenn [p]=w
   [W(p)]=w, wenn [p]=f
2. [W(p)]=w, wenn [p]=w
   [W(p)]=f, wenn [p]=f
3. [W(p)]=f, wenn [p]=w
   [W(p)]=w, wenn [p]=f
4. [W(p)]=f, wenn [p]=w
   [W(p)]=f, wenn [p]=f.

Digitized by Google

Entsprechend erklären wir die Wahrheitsfunktionen mit zwei Leerstellen. Wir wollen hier nicht alle Möglichkeiten aufzählen, sondern jetzt gleich die Wahrheitsfunktionen zusammenstellen, die den logischen Worten „nicht", „und", „oder", „folgt" entsprechen sollen.

„Nicht" ordnen wir die unter 3. definierte Funktion mit einer Leerstelle zu und nennen sie von jetzt an N (p).

„Und" ordnen wir die Funktion U (p, q) zu, mit: [U(p, q)]=w, wenn [p]=w und [q]=w, sonst [U(p, q)]=f.

„Oder" ordnen wir die Funktion O(p, q) zu, mit: [O(p, q)]=f, wenn [p]=f und [q]=f, sonst [O(p, q)]=w.

„Folgt" (aus p folgt q) ordnen wir die Funktion F(p, q) zu, mit: [F(p, q)]=f, wenn [p]=w und [q]=f, sonst [F(p, q)]=w.

Wir setzen weiter fest, daß man in die Leerstellen dieser Wahrheitsfunktionen selbst wieder Wahrheitsfunktionen mit ausgefüllten Leerstellen setzen und diesen Prozeß iterieren darf, also z. B. U(p, O (q, r)) bilden darf. Einen solchen Ausdruck kann man naturgemäß eine Wahrheitsfunktion von drei Leerstellen nennen.

Man bestätigt nun, daß die in § 1, Nr. 4 angegebenen Axiome 1, 2, 3 durch die Wahrheitsfunktionen N,U,O,F erfüllt werden, wenn wir genauer „ist dasselbe wie" durch „hat denselben Wahrheitswert" ersetzen; z. B. ist 1. [U(p, q)]= [U(q, p)] und 2. [U(U(p, q), r)]=[U(p, U(q, r))]. Ebenso bestätigt man das dritte von uns angegebene und die übrigen Axiome des Aussagenkalküls und man bestätigt auch die Schlußverfahren, die Russell verwendet. Wir greifen auch dafür ein Beispiel heraus und betrachten den Schluß: „aus p folgt q" ist wahr, „p" ist wahr; also ist „q" wahr. In der Tat, wenn [F(p, q)]=w und [p]=w, so muß [q]=w sein.

Allgemeiner kann man offenbar folgendes sehen: Die Aussagen des Aussagenkalküls gehören erst einmal zu den Wahrheitsfunktionen mit beliebig vielen Leerstellen, die sich aus U(p, q), O(p, q), F(p, q), N(p) sukzessive bilden lassen, und die richtigen Aussagen, die also für alle Sätze p, q, r ... richtig sind, sind solche Wahrheitsfunktionen, die für alle Kombinationen der

Digitized by Google

Wahrheitswerte der Sätze, die in ihnen vorkommen, wahr sind. Z. B. ist N(U(p, N(p))) und O(p, N(p)) eine solche Funktion; die erstere entspricht dem Satz vom Widerspruch, die letztere dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Man sieht also, daß der Aussagenkalkül widerspruchsfrei ist, weil jeder Wahrheitsfunktion mit ausgefüllten Leerstellen nach unserer Konstruktion eindeutig ein Wahrheitswert zugeordnet ist und sieht ferner aus demselben Grunde auch leicht, daß er entscheidungsdefinit ist, d. h. daß jede für alle Sätze behauptete vorschriftsmäßig zusammengesetzte Aussage entweder als wahr oder falsch erkannt werden kann.

In Anbetracht des folgenden bemerken wir noch, daß man die Funktionen O(p, q) und F(p, q) durch U(p, q) ausdrücken kann; es ist nämlich [O(p, q)] =[N(U(N(p), N(q)))], [F(p, q)]=[N(U(p, N(q)))]. Allgemeiner gilt, daß man sogar alle Wahrheitsfunktionen mit zwei und mehr Leerstellen aus U(p, q) und N(p) zusammensetzen kann.

3. Russells Logik und der Formalismus

Nimmt man nun aber noch die logischen Worte „alle" und „es gibt", die Eigenschaften und die Relationen mit ihren Axiomen zu den Festsetzungen des Aussagenkalküls hinzu, so erhält man ein System von Formeln, bei dem sich weder die Widerspruchsfreiheit und noch viel weniger die Entscheidungsdefinitheit erkennen läßt und das deswegen vom Standpunkt des Formalismus aus als unsicher abgelehnt werden muß. Genauer gesagt: der Inhalt dieser allgemeineren Logik ist für den Formalisten nicht verbindlich und er will sie zur Begründung exakter Wissenschaft nicht heranziehen. Wenn aber auch die Aufgabe, den allgemeinsten Eigenschafts- und Relationskalkül als widerspruchsfrei zu erkennen, unangreifbar erscheint, so ist es doch sehr wohl möglich, in den Aussagenkalkül spezielle Eigenschaften und Relationen einzubeziehen, d. h. spezielle Eigenschaften und Relationen und alle Sätze, die sich aus ihnen und den logischen Worten „alle, es gibt, und, nicht" bilden lassen, zu betrachten und die Widerspruchsfreiheit oder gar die Entscheidungsdefinitheit solcher speziellen Systeme zu erkennen. So haben Ackermann und

Digitized by Google

Neumann[1]) bereits für die von Russell abgeleiteten Sätze der Mathematik die Widerspruchsfreiheit nachgewiesen.

4. Die Identität als bedeutungsleere, widerspruchsfreie und entscheidungsdefinite Relation

Wir wollen hierzu wieder ein ganz einfaches Beispiel behandeln, indem wir ein System von Sätzen aus einer bestimmten Relation betrachten, die als die Relation der Identität im Bereich zweier Dinge verwendet werden kann. Indem wir uns der Zeichen (x) für „alle x", (x, y) für „alle x, y", usw. und E(x) für „es gibt ein x" usw. bedienen und für N(x=y) einfacher $x \neq y$ schreiben, formulieren wir die Axiome für die Relation der Identität x=y so:

1. (x) x=x
2. (x) E(y) $x \neq y$
3. (x, y) N(U(x=y, $y \neq x$))
4. (x, y, z) N(U(U(x=y, y=z), $x \neq z$))
5. (x, y, z) N(U(U($x \neq y$, $x \neq z$), $y \neq z$))

In Worten lauten diese Axiome:

1. Für alle x ist x mit x identisch.
2. Zu jedem x gibt es ein von x verschiedenes y.
3. Ist x mit y identisch, so ist auch y mit x identisch (Axiom der Symmetrie).
4. Ist x mit y und y mit z identisch, so ist auch x mit z identisch (Axiom der Transitivität).
5. Ist x und y verschieden und x und z verschieden, so ist y mit z identisch (Axiom der Anzahl).

Wir betrachten nun die Gesamtheit der Funktionen der Variablen x, y, z..., die sich aus x=y, „und" und „nicht" bilden lassen — die in den Axiomen verwendeten Ausdrücke mögen als Beispiele dienen. Wir können etwas anders auch sagen: wir fassen alle Wahrheitsfunktionen W(p, q,...) ins Auge und denken uns an Stelle der p, q... je x=y, z=t,... eingesetzt. Aus diesen Funk-

[1]) Mathemat. Zeitschrift. Bd. 26, 1927, S. 1.

Digitized by Google

tionen der Variablen x, y, z, t... erhalten wir weitere solche Funktionen, indem wir zwei oder mehrere Variable identifizieren, also z. B. aus x=y die Funktion x=x ableiten. Und aus diesen Funktionen erhalten wir die Sätze unseres Systems, indem wir die Variablen x, y... durch all- und es gibt-Zeichen in einer bestimmten Reihenfolge absättigen. Auch diesen Prozeß mag man sich an den Sätzen der Axiome verdeutlichen.

Wir behaupten nun, daß diese Identitätsrelation sich als ein widerspruchsfreier und entscheidungsdefiniter Begriff herausstellt, wenn wir noch die folgenden Festsetzungen treffen: 1. Die Axiome sind wahr. 2. Alle Sätze, die sich mit den formalen Schlußverfahren der Russellschen Logik, — die wir, streng genommen, hier alle aufführen und beschreiben müßten, ohne die Bedeutung dieser Schlußweisen zu benutzen, — aus den Axiomen beweisen lassen, sind wahr. Die Widerspruchsfreiheit besagt, daß nach diesen Festsetzungen ein Satz niemals gleichzeitig wahr und falsch ist, die Entscheidungsdefinitheit, daß jeder Satz entweder wahr oder falsch ist.

Die Widerspruchslosigkeit läßt sich leicht einsehen, weil wir die Sätze unseres Systems auf gewisse Sätze eines anderen widerspruchsfreien Systems unter Erhaltung der Wahrheitswerte abbilden können. Seien nämlich a, b die bedeutungsvollen Bezeichnungen für zwei Dinge und das Zeichen = bedeute jetzt die Identitätsrelation für diese beiden Dinge; es seien also a=a und b=b wahr und a=b und b=a falsch. Wir bilden nun alle Sätze, die sich mit Hilfe von Wahrheitsfunktionen aus diesen vier Elementarsätzen bilden lassen. Unter diesen Sätzen gibt es eine Teilmenge, die sich unter Erhaltung des Wahrheitswertes auf die Sätze aus unserer bedeutungslosen Relation abbilden lassen; indem wir nämlich jedesmal einen Ausdruck der Form (x) f(x) ersetzen durch U(f(a), f(b)) und einen Ausdruck der Form E(x)f(x) ersetzen durch O(f(a), f(b)) und so nach und nach die „all" — und „es gibt"-Zeichen aus den bedeutungsleeren Sätzen entfernen, erhalten wir schließlich die Form eines bedeutungsvollen Satzes. Da die Axiome hierbei in richtige bedeutungsvolle Aussagen übergehen und die Beweisketten bei dieser Abbildung ebenfalls nicht gestört werden, so muß also unsere bedeutungsleere Relation widerspruchsfrei sein.

Digitized by Google

Man beachte, daß man die Bedeutung von a=a, a=b usw. nicht notwendig zu kennen braucht, um diesen Beweis durchzuführen; man braucht nur das aus den vier Elementarsätzen gebildete System als widerspruchsfrei und als im obigen Sinne auf die Sätze aus der durch die Axiome 1 bis 5 erklärten Relation abbildbar erkannt zu haben; das erstere folgt aber sofort aus der Widerspruchsfreiheit des Aussagenkalküls, das letztere aus den eben angestellten Überlegungen. Bei dieser Auffassung ist der Beweis rein formal und durchaus naturgemäß.

Um auch die Entscheidungsdefinitheit zu beweisen, bemerken wir zunächst, daß alle Sätze f(a, a), f(a, b), f(b, a), f(b, b), die wir aus den vier Elementarsätzen bilden können, ihren Wahrheitswert nicht ändern, wenn a und b vertauscht werden; denn die vier Elementarsätze selbst haben ja diese Eigenschaft. Der Wahrheitswert einer Funktion f(x, y) mit zwei Leerstellen braucht also 1. nur für den Fall bekannt zu sein, daß x und y miteinander identisch sind, 2. für den Fall, daß x und y verschieden sind — alsdann ist sie völlig bekannt. Entsprechendes gilt für Funktionen mit mehr Leerstellen. Dem entsprechend kann man zeigen: Ist f(x, y) irgendeine Funktion mit zwei Leerstellen und ist der Wahrheitswert von

$$(1)\quad (x, y)N(U(x=y, N(f(x, y))))$$

d. h. von „aus x=y folgt f(x, y)“ und von

$$(2)\quad (x, y)N(U(x\neq y, N(f(x, y))))$$

d. h. von („aus x≠y folgt f(x, y)“) gegeben, bzw.

ist die Funktion f(x, y), wie wir kurz dafür sagen wollen, „bekannt“, so kennt man den Wahrheitswert von allen Sätzen, die sich aus f(x, y) allein bilden lassen; ferner sind dann auch die Wahrheitswerte der Sätze bekannt, die aus (1) und (2) hervorgehen, wenn man in ihnen f(x, y) durch N(f(x, y)) ersetzt; ist ferner g(x, y) eine Funktion, die denselben Voraussetzungen wie f(x, y) genügt, so kann man auch die Wahrheitswerte aller Sätze, die sich aus der Funktion U(f(x, y), g(z, t) bilden lassen, bestimmen. Zum Beweise überlegen wir uns folgendes:

Digitized by Google

1. Sind die beiden Sätze (1) und (2) wahr, so folgt (x, y) f(x, y) als wahr, und daraus ergeben sich (x)E(y)f(x, y), E(x)(y)f(x, y), E(x, y)f(x,y), als wahr. Ist der Satz (1) wahr und der Satz (2) falsch, so erkennt man (x, y)f(x, y) als falsch, (x)E(y)f(x, y) als richtig und daraus dann E(x, y) f(x, y) ebenfalls als wahr; E(x)(y)f(x, y) ist falsch. Ähnlich kommt man in den beiden andern Fällen zum Ziel.

Daß mit f auch N(f) bekannt ist, sieht man ohne Mühe.

2. Entsprechendes gilt für Funktionen mit drei oder mehr Leerstellen. Ist der Wahrheitswert von f(x, y, z) bekannt, wenn $x=y=z$, $x=y\neq z$, $x=z\neq y$, $x\neq y=z$, so ist sie allgemein bekannt. Die angegebenen Fallunterscheidungen sind natürlich nur infolge des Axioms 5 vollständig.

3. Wir müssen uns nun noch zweierlei überlegen: Einerseits: ist eine Funktion bekannt, so ist auch eine Funktion, die durch Identifikation zweier ihrer Variablen hervorgeht, bekannt; andererseits: sind f und g bekannte Funktionen, so ist auch U(f, g) eine bekannte Funktion. Das erste bestätigen wir an einer Funktion mit drei Veränderlichen. In der Tat, ist f(x, y, z) eine Funktion, die für die unter 2. angegebenen Fälle bekannt ist, so ist f(x, x, z) bekannt für $x=x=z$ und $x=x\neq z$. Das zweite überlegen wir uns an zwei Funktionen mit zwei Leerstellen. U(f, g) ist bekannt für $x=y$, $z=t$; $x=y$, $z\neq t$; $x\neq y$, $z=t$; $x\neq y$, $z\neq t$. Der Wert von „aus $x=y$ und $z=t$ folgt U(f, g)" z. B. ändert sich aber nicht, wenn wir die Voraussetzung durch den Zusatz $y=z$ oder den Zusatz $y\neq z$ ergänzen; so erkennt man, daß sich der Wahrheitswert von U(f, g) für alle kombinatorisch möglichen Identitäts- und Verschiedenheitsbeziehungen ihrer Variablen x, y, z, t bestimmen läßt.

Man sieht also, daß mit $x=y$ auch alle die daraus mit „nicht" und „und" konstruierbaren Funktionen bekannt sind.

Auch eine andere aus der geometrischen Axiomatik bekannte Fragestellung läßt sich auf unsere Untersuchung übertragen, nämlich die Frage nach der Unabhängigkeit der Axiome; sie wäre in unserem Fall leicht durchzuführen; bildet man z. B. die Identität im Bereich von zwei Dingen, so erhält man eine Relation, die die Axiome 1—4, aber nicht das Axiom 5 erfüllt.

Digitized by Google

5. Relationstheorie vom Standpunkt des Formalismus aus

Eine Reihe weiterer Erklärungen und Fragen liegen nahe: Derselbe Begriff kann unter Umständen durch verschiedene Axiomensysteme erklärt werden. Was heißt dabei genau, daß r(x, y) und s(x, y) „dieselbe" Relation sind? Offenbar folgendes: Wird in allen Sätzen, die neben den logischen Hilfsworten nur r(x, y) enthalten, r(x, y) durch s (x, y) ersetzt und umgekehrt in allen Sätzen, die neben den logischen Hilfsworten nur s(x, y) enthalten, s(x, y) durch r(x, y) ersetzt, so bleiben bei beiden Operationen die Wahrheitswerte der Sätze erhalten.

Man kann die Begriffe, die bestimmten Axiomen genügen, in Klassen zusammenfassen und z. B. von symmetrischen und transitiven Relationen sprechen, man kann nach allen symmetrischen und transitiven Relationen fragen, d. h. genauer fragen: welche Axiome kann man zu den Axiomen 3 und 4 so hinzufügen, daß insgesamt wieder ein widerspruchsfreies oder entscheidungsdefinites System von Sätzen entsteht. Und bei der Beantwortung dieser Frage erhielte man dann merkwürdigerweise einen Überblick über alle möglichen solchen Begriffe, ohne ihre Bedeutung zu kennen.

Man muß ferner mehrere Begriffe nebeneinander betrachten. Es ist nämlich zu beachten, daß zwei je für sich entscheidungsdefinite Begriffe keineswegs zusammen ein wiederum entscheidungsdefinites System von Sätzen erzeugen. Insbesondere kann dieselbe Relation in einem System von zwei Relationen ganz verschiedene Rollen spielen; z. B. ist die Identität im Bereich von zwei Dingen für sich genommen formal derselbe Begriff wie die Relation der Längengleichheit im Bereich von vier Dingen, die zu je zweien gleich lang sind, wenn auch dieser letztere Begriff nur wieder für sich allein genommen wird. Man kann die Begriffe daher auch weiterhin nach den Rollen klassifizieren, die sie in einem System mit mehreren Grundbegriffen spielen; z. B. ist das Identitätsein in unserer Auffassung eine solche Eigenschaft einer Relation in einem System mit mehreren Grundbegriffen.

Man kann schließlich die Methoden, Sätze zu bilden und als wahr oder falsch zu benennen, noch erweitern, wie dies auch von Hilbert geschehen ist (vgl.

Digitized by Google

§ 3, Nr. 2)[1]), und steht schließlich vor der Frage, wie die logischen Methoden der Satzbildung und der Verteilung der Sätze in zwei Klassen, vor allgemeineren und anderen Methoden, Zeichenkomplexe zu bilden und diese in eine bestimmte Anzahl von Klassen zu verteilen, ausgezeichnet ist.

§ 3 Exaktes Erkennen

1. Metamathematik

Man erhob gegen die Theorie der bedeutungsleeren Zeichen Hilberts den Vorwurf, ein Zeichen hätte doch daher seinen Namen, daß es etwas bezeichnete und bedeutungsleere Zeichen seien also widerspruchsvoll. Man nannte dann dieselben Dinge Spielmarken, aber können Spielmarken den Erkenntniswillen befriedigen? Der Formalismus, konnte man jetzt sagen, verwandelt Mathematik in Spiel, und wenngleich Spiel früher einmal als die höchste Daseinsform des freien Menschen gegolten hatte (mit dem Mathematiktreiben übrigens viele Berührungspunkte hat), so hieß das doch jetzt, daß die Mathematik durch die Auffassung des Formalismus völlig entwertet sei und folglich der Formalismus falsch sein müsse. Vielleicht sollte man statt „Zeichen" — „Urintuitionen gestaltlicher Einheiten, durch Urakte des schöpferischen Geistes immer wieder erzeugte Gestaltindividuen von wohlbestimmter Gestalthaftigkeit" sagen, um so vielleicht die Mathematik ihres allzuleichten Gewandes zu entkleiden —, wenngleich man auch dann noch befürchten müßte, eine so erschaffene und konstruierte 2 werde nicht allen Wünschen genügen, die dieses geheimnisvolle Symbol für die Pythagoräer befriedigen konnte.

Man kann sich nur mit Mühe der wuchtigen Poesie intuitionistischer Formulierungen entziehen, wenn man überhaupt für sie empfänglich ist. Mir scheint, dieses sollte nur um so mißtrauischer gegen sie stimmen. Zuviele Saiten schwingen hier mit, die den Blick für Tatbestände trüben. Zu gerne wären wir manchmal noch Magier und Mantiker, und der Reiz der Freiheit im Formalismus, so oft er auch bei Hilbert glänzenden Ausdruck findet, ist viel zu sublim, als daß er zu einer Verlockung würde, die es z. B. mit O. Beckers

[1]) und Math. Ann., Bd. 88 (1922), S. 151.

Digitized by Google

Verführung zur alten Priestersünde der Magie an Farbigkeit aufnehmen könnte. Geben wir uns also lieber diesem Reiz der Freiheit hin, wenn wir nunmehr die Struktur des exakten Erkennens beschreiben wollen. —

Zunächst heben wir noch einmal hervor, daß die metamathematischen Einsichten die Anforderungen, die überhaupt je an inhaltvolles Erkennen gestellt worden sind, befriedigen. Den metamathematischen Einsichten entspricht eine Welt von Gegenständen mit ihren Eigenschaften und Relationen, also wohlbestimmte ontologische Tatbestände. Der Formalismus erklärt insbesondere diese Gegenstände als exakt erkennbar und die metamathematischen Aussagen als exakte Erkenntnisse. Diese in bedeutungsvollen Zeichen festgehaltenen Erkenntnisse sind aber selbst nichts anderes als zwei aufeinander in einer gewissen Weise abgebildete Komplexe aus dieser Welt der Zeichen, die insofern Erkenntnis sind, als die beiden Komplexe durch dies Bezogenwerden in ihrer Struktur übersichtlicher werden. Der Vorgang z. B., die logischen Hilfsworte, die durch Axiome erklärt waren, auf Wahrheitsfunktionen abzubilden, dieses eineindeutige Beziehen dieser beiden Zeichenkomplexe aufeinander, das ist ein exaktes Erkennen.

Charakteristisch für diese Auffassung ist also, daß die kombinatorischen Tatsachen, die dem Lesen und Schreiben zugrunde liegen (also Tatsachen wie: in AB steht A links von B), im Aufbau der exakten Wissenschaft an den Anfang vor die Logik gerückt werden und daß die bedeutungsvollen exakten Begriffe sowie Urteile selbst bestimmte kombinatorische Gegenstände sind, die auf andere solche Gegenstände geeignet bezogen und aus denen nach gewissen kombinatorischen Regeln neue Begriffe und neue Sätze gebildet werden können, denen dann nach eben diesen Regeln wieder bestimmte Bedeutungen zugeordnet werden.

2. Erkennen mittels bedeutungsloser Begriffe[1])

Die wesentlichste Entdeckung Hilberts liegt aber in der Bemerkung, daß wir in der Untersuchung exakter Tatbestände uns durchaus nicht die Fesseln

[1]) Hilbert, Math. Ann., Bd. 95 (1926), S. 161.

Digitized by Google

anzulegen brauchen, in denen sich die eben geschilderte intuitive, die metamathematische Erkenntnis bewegt. Es lassen sich im Gebäude der Analysis viele Begriffe aufweisen, denen keine Bedeutung im obigen Sinne zukommt, denen also inhaltlich kein bestimmter kombinatorischer Tatbestand zugeordnet ist; es war ja gerade das Verdienst der intuitionistischen Kritik, solche Begriffe aufgewiesen zu haben (z. B. das Kontinuum und die reelle Zahl). Und auch Schlußweisen werden in der Analysis gebraucht, die im gleichen Sinne bedeutungsleer sind; ist ja doch ein Satz der Form: „Alle ganzen Zahlen haben entweder die Eigenschaft f oder nicht" inhaltsleer und alle Schlußweisen, die ihn benützen, also auch. Die Intuitionisten forderten deshalb den Verzicht auf diese Begriffe und Methoden (vgl. § 2, Nr. 1).

Der Formalismus aber willigte in diese Beschränkung unserer Erkenntnismittel nicht ein; er hält diese Forderung des Intuitionismus für willkürlich. Die Erkenntnismethoden unterliegen keiner anderen Einschränkung als der einen, daß sie Erkenntnisse vermitteln sollen. Und die Entdeckung Hilberts ist es, daß die Einsichten über die kombinatorischen Tatbestände selbst sich erst durch Einführung bedeutungsleerer Begriffe und Methoden zu dem übersichtlich geordneten Apparat der Analysis zusammenschließen lassen, und zwar so, daß alle durch diesen Apparat bewiesenen bedeutungsvollen Sätze — Sätze also, die sich auf kombinatorische Tatbestände inhaltlich beziehen, — wahr sind, d. h. die Tatbestände im intuitionistischen Sinne zutreffend schildern.

Der Apparat der Analysis hat nämlich als kombinatorisches System von Zeichen die Eigenschaft, gewissen Komplexen, gewissen, zunächst sämtlich bedeutungsleeren Sätzen widerspruchsfrei Wahrheit oder Falschheit zuzusprechen, d. h. sie nach bestimmten kombinatorischen Regeln in eine und nur eine dieser beiden Klassen einzureihen. Der Apparat der Analysis hat überdies die Eigenschaft, daß sich viele seiner Sätze als bedeutungsvolle exakte Sätze auffassen lassen und daß die intuitiven Konstruktionen und Beweise, als formale Regeln aufgefaßt, zu seinen formalen Beweisregeln gehören. Ein Satz also, der sich intuitiv durch Konstruktionen im Bereich der Zahlenreihe etwa durch bedeutungsvolle Überlegungen beweisen läßt, ein solcher Satz läßt sich gewiß

Digitized by Google

auch im formalen Apparat der Analysis beweisen; man braucht aus dem bedeutungsvollen Beweis — sozusagen — nur die Bedeutung fortzudenken, um den formalen Beweis zu erhalten, und da der Apparat widerspruchsfrei ist, so muß dieser Satz, auch wenn er irgendwie mit Hilfe der wesentlich bedeutungslosen Begriffe behandelt wird, wieder in die Klasse der wahren Sätze eingereiht werden.

3. Exakte Begriffe in der Anwendung

Diese Insel exakter Tatsachen und exakter Methoden ist durch mannigfache Fäden mit einer umfassenderen problematischen Welt verknüpft. Diese Beziehung selbst ist problematisch und das unmittelbare Erfassen dieser Beziehungen führt niemals zu exakten Erkenntnissen. Es bildet vielmehr nur den Anlaß zu bestimmten, exakten Konstruktionen. Wir zeigten ja, wie man in exakter Weise Begriffe und Begriffssysteme konstruieren kann, ohne sie inhaltlich auf die Dinge des exakten Bereichs zu beziehen. Die problematische Welt nun kann Untersuchungen über Begriffssysteme einer gewissen Beschaffenheit anregen, also z. B. die Frage anregen, ob der starre Körper ein widerspruchsfreier Begriff ist und in welchen Geometrieen er möglich ist. Nun und nimmer aber darf ein bedeutungsvolles Wort, das auf irgendeine Erscheinung der problematischen Welt hinweist, sich als exakter Begriff gebärden, ehe es sich der Kontrolle der Widerspruchsfreiheit unterzogen hat, wie noch viel weniger umgekehrt ein exakter Tatbestand dadurch befestigt werden kann, daß in der problematischen Welt eine Erscheinung nachgewiesen wird, die sich auf ihn problematisch beziehen läßt.

4. Bedenken vom Standpunkt des naiven Denkens aus

Es liegt auf der Hand, daß der Ansatz des Formalismus vielen Widerständen begegnen muß. Wie lange hat sich die räumliche Anschauung gesträubt, den Ansprüchen der Logik Gehör zu geben, — so muß sich jetzt das naiv-intuitive Denken gegen die hier entwickelte formale Auffassung der logischen Grundoperationen und Begriffe auflehnen. Wie man die reine Anschauung postulierte

Digitized by Google

oder erschloß, um die Gültigkeit der Raumanschauung zu begründen oder zu erklären, so wird man jetzt auf das seiner selbst gewisse Denken verweisen, das uns unmittelbar den Satz, den Begriff, die Funktionen des „und", „oder", „folgt" erkennen ließen. Man wird fortfahren, der Formalismus tue diesen Grundintuitionen sogar Zwang an; das „folgt" des logischen Denkens sei z. B. keine Wahrheitsfunktion und wenn man sage „aus p folgt q", so sei das ein ganz anderer Gedanke, als das „p und q nicht gilt nicht" der formalen Logik.

In der Tat ist es aber auch gar nicht der Ehrgeiz des Formalismus, das uns wohlvertraute Denken formal widerzuspiegeln, sondern kritisch zu ihm Stellung zu nehmen und nötigenfalls auch neue exakte Erkenntnismittel zu konstruieren, wobei zwar die logischen Erfahrungen der Jahrhunderte benützt, aber nicht als Norm anerkannt werden. Und kritisch Stellung nehmen heißt: Die Widerspruchslosigkeit der Denkmethoden erkennen. Wie will man aber ohne die Gedanken des Formalismus je einen Beweis für die Widerspruchsfreiheit auch nur des Aussagenkalküls führen? Das unkritische Denken kann sich gegen solche Bedenken nur mit der Bemerkung wehren, daß der Aussagenkalkül, wenn widerspruchsvoll, auch sinnlos wäre, und daß er doch offenbar nicht sinnlos sei.

Von anderer Seite wird man sich vor allem daran stoßen, den Gültigkeitsbereich der exakten Erkenntnisse so merkwürdig umgrenzt zu sehen. Die logischen Regeln wie der Satz des ausgeschlossenen Dritten z. B. und überhaupt alle tautologischen Sätze der Logik verlieren ihre alte Position; obgleich sie früher a priori für alle Sätze gelten wollten, wird ihre Richtigkeit jetzt erst bewiesen, und zwar nur für gewisse exakt-bedeutungsvollen Sätze, und im übrigen wird es für freie Konstruktion erklärt, ob man im System der formalen Satzkonstruktionen diese Regeln beibehalten will oder nicht.

Und schließlich müssen sich immer wieder Bedenken gegen den Wert bedeutungsleerer Begriffe erheben und man wird immer wieder versucht sein, zu fragen, ob der abstrakten Exaktheit die lebendige Bedeutung geopfert werden dürfe.

Digitized by Google

Aber diese Frage verwischt den ontologischen Tatbestand, den der Formalismus aufgedeckt hat. Zunächst handelt es sich hier um ein Konstatieren. Der Intuitionismus konstatierte, daß die Regeln der überlieferten Logik nur sinnvoll und richtig sind, wenn sich das „alle" und das „es gibt" auf endliche Dingbereiche bezieht: wir sind wesentlich an und in das Endliche hineingebunden und sind, nicht aus formalen Gründen, sondern aus echtem Erkenntnistrieb gezwungen, die bisher allzu naiven Ansichten über das Unendliche aufzugeben und der Verwendung des Unendlichen in der Mathematik einen neuen Sinn zu geben. Die Möglichkeit dieser Sinngebung aber beruht wiederum auf einer gewissen ontologischen Entdeckung, nämlich der Möglichkeit, bedeutungsvolle Zeichensysteme durch bedeutungsleere Zeichen und Beweisregeln widerspruchsfrei zu ergänzen.

5. O. Beckers Rechtfertigung des Transfiniten[1])

Wir wollen diesen Tatbestand uns noch einmal durch Besprechung eines Einwandes von O. Becker beleuchten. Becker will den Begriff des Transfiniten, der also exakt bedeutungsleer ist, rechtfertigen. Er meint dazu, dem Transfiniten eine Bedeutung beilegen zu müssen, ein Wesen aufweisen zu müssen, das unter diesen Begriff fällt. Er findet dies in einer gewissen Art des auf sich selbst zurückgewendeten Denkens, aber was ergibt sich nun im Verlauf seiner Überlegungen sofort? Daß aus diesem Haben eines transfiniten Wesens nichts weiter folgt als dieses Haben selbst. Wir haben dies Ding, aber wir können über die formal ungeklärten Probleme, wie der Begriff des Transfiniten in den Apparat der Analysis eingereiht werden muß, nichts, aber auch gar nichts neues aussagen. Noch mehr, wir dürfen wohl sagen, es liegt im Wesen der Intuition von der transfiniten Reflexion, daß sie unbestimmt ist, gerade so wie es im Wesen des anschaulichen Kontinuums liegt, logisch unbestimmt zu sein; das exakte Problem des Transfiniten kann nun und nimmer durch diese Intuition gestellt, es muß vielmehr folgerichtigerweise sogar abgelehnt werden.

---

[1]) Jahrb. f. Phil. u. phänom. F., Bd. 8, S. 440—809.

Digitized by Google

Denn das exakt Transfinite bleibt wesentlich und für alle Zeit eine Konstruktion, die nur in der Welt des exakten Formalismus einen Sinn hat, und wenn diese Konstruktion gelungen ist, so ist damit die Wesenserkenntnis der transfiniten Reflexion O. Beckers um nichts gefördert, so wenig wie die mathematische Kontinuumtheorie die Wesenserkenntnis der farbigen Fläche fördert; denn exakte Methoden liefern nur über kombinatorische Sachverhalte Wesenserkenntnisse. Es scheint mir übrigens, daß jene transfinite Reflexion nur gebildet werden konnte, weil schon vorher die formale Struktur des Transfiniten bekannt war; aber wie dem auch sei, jedenfalls kann sie nicht einmal diejenigen Eigenschaften des Transfiniten rechtfertigen, die sich unmittelbar in ihr widerspiegeln, ebensowenig wie der Dedekindsche Begriff „meine Gedankenwelt“[1]) die Menge aller Mengen rechtfertigen konnte, obgleich diese Welt inhaltlich doch völlig bestimmt ist und intuitiv sofort aufgefaßt werden kann.

6. M. Geigers systematische Axiomatik

Schließlich sei noch an der Besprechung einiger Gedanken von M. Geiger versucht, die Einsichten in das Wesen des Formalismus zu vertiefen. M. Geiger hat seine systematische Axiomatik[2]) zwar nicht in Anlehnung an den Formalismus geschrieben, aber trotzdem hat die Methode der Relationstheorie, wie er sie verwendet, viele Berührungspunkte mit den formalistischen Methoden.

M. Geiger durchforscht die Axiome der euklidischen und projektiven Geometrie „wesensmäßig“ und „systematisch“ auf folgende Weise: Er geht von einer Gegenstandswelt aus, auf die sich das Satzgebäude dieser Geometrieen bezieht, und stellt nun zunächst durch wesensmäßige Betrachtung die Grundrelationen fest, mit denen diese Gegenstände begrifflich beschrieben werden sollen. Er erkennt als solche z. B. die Relation des Inzidierens an und beginnt nun mit der systematischen Durchforschung dieser Relation. Obgleich Geiger hierzu eine eigene Symbolik einführt, die mit der der formalen Logik nicht von

---

[1]) R. Dedekind, Was sind und was sollen die Zahlen? Braunschweig, 1911, S. 17.

[2]) Systematische Axiomatik der euklidischen Geometrie, Augsburg 1924.

Digitized by Google

ihm verglichen wird, so darf man diese Systematik doch wohl so wiedergeben: Er betrachtet die Sätze, die sich aus den logischen Hilfsworten „und", „nicht", „alle", „es gibt" und der Relation des Inzidierens zwischen Punkten und Geraden, Punkten und Ebenen, Geraden und Ebenen bilden lassen; er ordnet sie nach ihrer logisch-formalen Kompliziertheit, insbesondere in Stufen danach, wie viele Inzidenz-Relationen in einer zusammengesetzten Relation vorkommen. Diese Relationen werden bis zur fünften Stufe daraufhin geprüft, ob sie im vorgelegten Dingbereich zutreffen, ob sie also in das Relationsgebäude der Inzidenzbeziehungen der projektiven oder der euklidischen Geometrie hineingehören oder nicht. Ferner wird die logische Ableitbarkeit der richtigen Sätze auseinander untersucht und so aus den systematisch geordneten Sätzen systematisch die Axiome nacheinander bis zur fünften Stufe ausgesondert. Es ergibt sich schließlich oft die Möglichkeit, an Stelle eines Axioms, das in der projektiven Geometrie zutrifft, ein anderes Axiom anzunehmen und so den Ausblick auf andere zunächst bedeutungsleere Relationssysteme, andere Geometrien, wie der Verfasser sagt, zu gewinnen.

Die Durchsiebung der formal möglichen Sätze der vierten Stufe ist bereits ein recht schwieriger Prozeß, der sich nur mit viel kombinatorischem Scharfsinn durchführen ließ; es sind Überlegungen nötig, die mit mathematischen und exakt kombinatorischen viel Ähnlichkeit haben. Aber doch kann darüber kein Zweifel bestehen, daß im Grunde durch dieses Systematisieren nur ein Problem aufgeworfen, aber keines beantwortet wird.

Das gestellte Problem lautet: Wie läßt sich einsehen, daß die Inzidenzrelation der projektiven und der euklidischen Geometrie eine entscheidungsdefinite Relation ist, und die Antwort lautet, man müsse die formal geordneten Sätze systematisch durchforschen; systematisch aber heißt: einen Satz nach dem anderen, eine Stufe nach der anderen, so also, wie man eine endliche Menge wohl durchforschen kann, niemals aber eine unendliche. Diese systematische Durchforschung ist also nach einer Wesenseinsicht in die Natur des zu untersuchenden Satzsystems unmöglich. Diese Tatsache ist Geiger nicht

Digitized by Google

entgangen[1]). Aber er sucht sich nun mit dieser Tatsache auf eine Weise abzufinden, die mit exakter Untersuchung nur noch wenig gemein hat.

6. Postulate in der Relationstheorie

Es ist eine oft gegen mathematische Beweise erhobene Einwendung, sie träfen nicht das Wesen der Sache. Schopenhauer nannte den üblichen Beweis für den Satz des Pythagoras eine Taschenspielerei und bewies ihn wesenseinsichtlich deswegen für das gleichseitig rechtwinklige Dreieck; es ist allerdings leicht, anschaulich und übersichtlich zu bleiben, wenn man nur einfache Fragen behandelt. So ist es auch leicht, endlich viele Dinge systematisch zu ordnen. Aber ehe man die technischen Methoden der Mathematik zur Bewältigung des Unendlichen als unsystematisch tadelt, sollte man sie an der wirklich vorliegenden Problemlage messen. Dürfte ein Zahlentheoretiker meinen, er habe zum Primzahlenproblem einen wesentlichen Beitrag geliefert, weil er die Zahlen von 1 bis 100 auf Teilbarkeit geprüft und für die Zahlen größer als 100 ein Postulat über die Verteilung der Primzahlen aufgestellt hat, das sich überdies schon im Bereich von 100 bis 200 als falsch erwiese? So ähnlich ist der Weg, den Geiger einschlägt, um den Schwierigkeiten des Unendlichen zu entgehen.

Der Begriff des Postulates für ein System von Relationen ist an sich durchaus einwandfrei. Ein Relationensystem läßt sich ja, wie wir in § 2, Nr. 5 z. B. hervorgehoben haben, durch einige seiner Eigenschaften beschreiben. Solche Beschreibungen nennt Geiger Postulate, und er drängt, völlig mit Recht, wie mir scheint, darauf, sie streng von den Axiomen selbst zu unterscheiden. So wären z. B. Forderungen wie: eine Relation solle transitiv sein oder sie solle symmetrisch sein, Postulate, aus denen dann die Axiome 3 und 4 von § 2, Nr. 4 gewonnen werden können.

Geiger versucht nun, die Axiome der projektiven Inzidenzrelation durch Postulate zu kennzeichnen[2]). Er stellt zu diesem Zweck zunächst einige Postulate auf, aus denen sich die Axiome bis zur fünften Stufe ableiten lassen, dann aber

[1]) a. a. O., S. 107.
[2]) a. a. O., S. 112—117.

Digitized by Google

postuliert er weiter, daß das so gewonnene System entscheidungsdefinit gemacht werden solle, indem die formal zugelassenen der Stufenzahl nach geordneten Sätze, die von den vorhergehenden unableitbar, „freie Möglichkeiten" sind, als für alle Punkte, Geraden und Ebenen unmöglich gesetzt werden sollen.

Der Sinn dieses Postulates ist nicht präzis; ist ja doch die Anordnung der Sätze nach der Stufenzahl auf mannigfache Weise möglich. Dies hat zur Folge, daß sich, wie Geiger selbst zeigt, der Desarguessche Satz schon aus diesem Postulat keineswegs ableiten läßt. Und angenommen auch, das Postulat würde durch ein richtiges und exaktes ersetzt, indem etwa die Anordnung der Sätze genauer beschrieben würde; könnte man eine solche Eigenschaft der projektiven Axiome als etwas anderes als eine ganz äußerliche Merkwürdigkeit auffassen? Kann man mit solchem Postulat einen auf das Wesen der Sache gerichteten Erkenntniswillen befriedigen?

Doch diese Mängel sind nicht entscheidend. Entscheidend wichtig für die Förderung der Einsicht in exakte Methoden und exakte Ontologie ist aber dieses eine: Daß man sich nicht entschließen durfte, an festgelegte Sachverhalte Postulate zu stellen, statt sie zu erforschen, daß man das systematische Durchprüfen von unendlich vielen Sätzen nicht vereinfachen kann, indem man als Postulat formuliert, was sich vielleicht als Ergebnis herausstellen könnte, daß man also die Notwendigkeit einsieht, Widerspruchsfreiheitsbeweise für Axiome und Postulate zu erbringen. —

7. Abstrakte Gegenstände und Individuen

In diesem Abschnitt mögen zur Illustrierung der in § 2, Nr. 5 angedeuteten weiteren Probleme der Relationstheorie noch einige kritische Bemerkungen über Geiger's Diskussion der „größer als"-Relation folgen.

Geiger meint, daß es für einen Bereich von mehr als drei Dingen nur eine eindeutige, asymmetrische, komplementäre, transitive Relation gäbe. Ein Beispiel für eine solche Relation ist die „größer als"-Relation $a > b$ im Bereich der Zahlen a, b. Es ist nämlich:

Digitized by Google

1. der Satz $a > b$ wahr oder falsch, wenn a und b verschiedene Zahlen sind (Eindeutigkeit)[1]).
2. Ist $a > b$ wahr, so ist $b > a$ nicht immer richtig. (Asymmetrie.)
3. Ist $a > b$ wahr, so ist $b > a$ falsch und umgekehrt. (Komplementarität.)
4. Ist $a > b$ und $b > c$, so ist auch $a > c$. (Transitivität.)

Eine Relation, meint also Geiger, sei durch diese Eigenschaften völlig bestimmt, wenn es überdies noch mindestens vier Dinge gibt, für die die Relation erklärt ist, und zwei Dingbereiche, meint er weiter, welche zwei solchen zunächst als verschieden gedachten Relationen genügen, ließen sich wegen der formalen Identität dieser beiden Relationen eineindeutig aufeinander abbilden. Die Dinge dieser Bereiche seien nämlich durch die Relation linear geordnet und deswegen beide auf die ebenso angeordneten Punkte einer Geraden eineindeutig beziehbar[2]). Im Gegensatz dazu sei aber eine symmetrische transitive Relation durch diese beiden Eigenschaften noch nicht vollständig bestimmt[3]), wie ja auch das in § 2, Nr. 4 behandelte Beispiel der Identität im Bereich von zwei Dingen ohne weiteres zeigt.

Nun sieht man aber sofort, daß man eine „größer als"-Relation mit allen geforderten Eigenschaften z. B. 1. für die ersten 10 ganzen Zahlen, 2. für alle positiven ganzen Zahlen, 3. für alle positiven und negativen ganzen Zahlen, 4. für alle rationalen Zahlen und 5. für die reellen Zahlen erklären kann. Man sieht ohne Mühe, daß die „größer als"-Relationen in den ersten vier Bereichen formal ganz verschiedene Relationen sind, obgleich sie alle die Eigenschaften 1 bis 4 besitzen. Für die beiden letzten Bereiche erhält man allerdings dieselbe Relation, aber wie man sieht, folgt daraus keineswegs, daß sich die Bereiche selbst aufeinander eineindeutig abbilden ließen. Diese letztere Bemerkung ist tieferliegend, und um ihretwillen wurden diese Ausführungen gemacht. Fassen wir diesen Sachverhalt noch einmal ins Auge.

---

[1]) Wie man an diesem Axiom sieht, handelt es sich hier genau genommen um ein System mit den zwei Relationen $a > b$ und $a = b$.

[2]) a. a. O., S. 202.

[3]) a. a. O., S. 243.

Digitized by Google

Es ist durchaus unrichtig anzunehmen, daß zwei Dingbereiche sich deswegen eineindeutig aufeinander abbilden ließen, weil in beiden Bereichen eine entscheidungsdefinite Relation erklärt ist, die formal dieselbe Relation ist. Manchmal ist es der Fall, manchmal nicht. Besitzt in einem Bereich eine Relation dieselben Eigenschaften wie die „größer als"-Relation im Bereich der ganzen Zahlen, so ist dieser Bereich auf die ganzen Zahlen abbildbar; denn es gibt in ihm gerade ein kleinstes Ding und zu jedem gerade ein nächst größeres. Besitzt ein Bereich aber eine Relation, die formal mit der „größer als"-Relation der rationalen Zahlen übereinstimmt, so braucht er sich nicht auf die rationalen Zahlen abbilden zu lassen.

Wir gewinnen hier eine Möglichkeit, die Erklärung des bedeutungsleeren Begriffes durch die Erklärung des „abstrakten Gegenstandes" zu ergänzen; wir meinen damit die Dinge eines Bereiches, für den ein solches System von Relationen erklärt ist, daß die eineindeutige Abbildbarkeit des Bereiches auf jeden anderen mit demselben Relationensystem gewährleistet wird. Die ganzen Zahlen sind also durch ihre „größer als"-Relation als Gegenstände gekennzeichnet; alle weiteren Eigenschaften der Zahlen lassen sich aus der Eins und dem Begriff des Nachfolgers erklären[1]).

Man kaun ferner Bereiche, die sich auf sich selbst abbilden lassen, unterscheiden von Bereichen, bei denen dies nicht der Fall ist, die sozusagen aus abstrakten Individuen bestehen (die ganzen Zahlen). Diesen abstrakten Gegenständen und abstrakten Individuen kommt natürlich keine Existenz in dem Sinne wie den konkreten Zeichen zu.

Aus Gründen, ähnlich denen, die zu der Existenz verschiedener linear geordneter Bereiche führen, gibt es auch verschiedene Bereiche projektiver Punkte, Geraden und Ebenen, in denen der Desarguessche und der Pascalsche Satz gilt. Überdies ist die Inzidenzrelation durch ihre elementaren Eigenschaften und diese beiden Sätze durchaus nicht entscheidungsdefinit erklärt, wie Geiger zu

---

[1]) Aber natürlich nicht folgern. Es gibt unendlich viele Relationensysteme, die eine mit obiger „größer als"-Relation formal identische enthalten.

Digitized by Google

meinen scheint [1]). Aber das zu erörtern, würde zu tief in die Geometrie hineinführen.

8. Geigers Wesensaxiomatik

Wenden wir uns zum Schluß zur Ergänzung von Nr. 4 dieses Paragraphen noch Geigers Wesensaxiomatik[2]) und der in ihr ausgedrückten so typischen, etwas anspruchsvollen Kritik an der Mathematik zu. Die Symbolik, so wird gefordert, solle das Wesen der Gegenstände, ihrer Relationen und der Zusammenhänge dieser Relationen widerspiegeln. Es dürfe also z. B. nicht aus „a größer als b" wesensmäßig „b kleiner als a" gefolgert werden, weil beide Sätze denselben Tatbestand schildern, der Folgerung des einen Satzes aus dem anderen also im Bereich der Gegenstände und ihrer Relationen nichts entspricht. Es soll überhaupt niemals ein Tatbestand mit dem logischen Worte „folgt" geschildert werden, weil das „folgt" einen nichtwesensmäßigen Richtungssinn in diesen Tatbestand hineintrüge und man Tatbestände nur mit „und" und „nicht" schildern dürfe. Es soll aus den Anordnungsaxiomen nicht auf die Existenz unendlich vieler Punkte geschlossen und so ein Axiom über die Existenz unendlich vieler Punkte „technisch" ausgemerzt werden, weil die Punkte wesensmäßig zuvor existieren müssen, ehe sie angeordnet werden können.

Aus diesen Gesichtspunkten, konsequent durchgebildet, ließe sich bald beweisen, daß alles Schreiben, Sprechen und Denken zu verbieten wäre; denn wesensmäßig einwandfrei läßt sich das gleichzeitige Bestehen zweier Sachverhalte p, q auch mit „und" nicht ausdrücken: „p und q" bevorzugt p, „q und p" bevorzugt q und „p und q und q und p" bevorzugt wieder p, usw.

Die Kritik des „folgt" führt den Wesenstheoretiker gerade zu der formalen Auffassung des „folgt" als Wahrheitsfunktion, die sonst aus ähnlichen Gründen abgelehnt zu werden pflegt. Trotzdem ist die Geigersche Kritik des „folgt"

---

[1]) a. a. O., S. 163. Nach Hilbert folgen aus diesen beiden Sätzen „alle Schnittpunktssätze" nur mit Hilfe der Anordnungsaxiome. Außerdem ist der Begriff „alle Schnittpunktssätze" bei Hilbert und Geiger verschieden.

[2]) a. a. O., S. 10ff.

Digitized by Google

unhaltbar; die träumerische Intuition mag verschiedene Tatbestände gleichzeitig auffassen, scharfes Denken ist für alle Zeit an das lineare Nacheinander der Zeit gebunden. Wir müssen in jeden Tatbestand erst eine Richtung hineintragen, ehe wir ihn auffassen können, und viele Regeln der formalen Logik beruhen gerade darauf, daß die Gleichberechtigung verschiedener Richtungssinne festgestellt wird, z. B. wenn wir feststellen, daß „p und q" und „q und p" gleichbedeutend sind.

So trägt denn diese Wesensaxiomatik auch bedenkliche Früchte. Sie erkennt die Entfernung sofort als Größe, was formallogisch und relationstheoretisch sich nicht halten ließe. Sie entdeckt ferner eine Lagerelation von zwei Punkten in der projektiven Ebene, die etwa besagen könnte: „Zwei Punkte a und b in dieser Reihenfolge bestimmen eine Gerade und eine Richtung auf ihr", die aber doch nur eine Relation zwischen diesen zwei Punkten sein soll und die überdies allen Punkten zukommen soll. Erst allmählich wird aus dieser Lagerelation das bekannte „vor, nach" der euklidischen Geometrie (übrigens, und nicht, wie Geiger meint, der projektiven) auf einer gerichteten Geraden. Diese Lagerelation verdankt ihre Existenz wohl der Befürchtung, durch die Festlegung eines Richtungssinnes auf einer Geraden etwas Subjektives in die geometrischen Tatbestände hineinzutragen. Aber wenngleich auch die beiden Richtungen einer Geraden gleichberechtigt sind, so muß doch erst eine Richtung als positive ausgewählt sein, ehe wir von einer Lagerelation von zwei Punkten auf einer Geraden sprechen können.

So meine ich denn, daß die sog. wesensmäßige Kritik der technischen Methoden der Mathematik mehr auf ersten Eindrücken und Gefühlen beruht als auf exakten Untersuchungen der geometrischen Tatbestände und der Mittel für ihre Darstellung. Dieselben Denkgefühle sind es, welche das Verständnis für die Wesenseinsichten des Formalismus erschweren. Ich glaube, daß sie und alle ähnlichen Bedenken bei näherem Zusehen verschwinden, wie der Dunst des Horizontes im Fernglas. Möchte sich bald der Erkenntnistheoretiker finden, der sie systematisch zergliedert und der den Formalismus zu einer wohldurchdachten Philosophie ausbaut.

Digitized by Google

LUDWIG KLAGES UND SEIN KAMPF GEGEN DEN „GEIST"

Von GERDA WALTHER, München

Rationalismus auf der einen Seite, strengster, alles durchdringender Rationalismus, daneben Pragmatismus in Theorie und Praxis, — Sehnsucht nach dem ursprünglichen, von keinem zersetzenden Verstand und berechnenden Willen angekränkelten Leben, nach glühender Hingabe an die allgewaltige Natur, an das Weltall und den es durchwaltenden Weltgrund auf der anderen Seite, — das sind die Gegensätze, die unsere Zeit tief zerklüften, die mit unerbittlicher Zähigkeit miteinander ringen um einen endgültigen, den Gegner völlig vernichtenden Sieg in der heutigen Menschheit. Der Kampf dieser beiden Mächte spiegelt sich natürlich auch in der heutigen Philosophie, und da ist es vor allem Ludwig Klages, der mit allen Waffen des Geistes seit Jahren unerbittlich gegen diesen kämpft für das ursprüngliche, unverdorbene Leben. Dieser Kampf führt ihn auf psychologisch-erkenntnistheoretisches Gebiet einerseits, auf metaphysisches Gebiet andererseits.

Die beiden Grundpfeiler der Klagesschen Philosophie sind der Begriff des „Geistes" (mit den dazugehörigen Begriffen des „Dinges", „Gegenstandes" und des „Seins") auf der einen Seite, der Begriff des „Lebens" (mit den eng damit verbundenen Begriffen der „Bilder" und der „Wirklichkeit") auf der anderen Seite. Beide Begriffspaare sind letzten Endes metaphysisch zu verstehen und man wird Klages nie gerecht werden können, ehe man sich nicht völlig in das vertieft hat, was er mit diesen Begriffen meint und was sich durchaus nicht mit dem decken muß, was andere darunter verstehen. Beide Begriffe sind heute so vieldeutig in ihrer Anwendung, daß wir uns vor allem kurz darüber orientieren müssen, was sie hauptsächlich bedeuten können und was nun Klages darunter versteht.

I. Unter „Geist" kann man verstehen:

1. das Bewußtsein überhaupt, die Gesamtheit der intentionalen Erlebnisse, der „Akte", wozu dann noch kommen können die noch nicht aktualisierten,

Digitized by Google

aber eben zum Aktualisieren im Hintergrund des Bewußtseins auftauchenden „Regungen“;

2. den Intellekt, den Verstand, das urteilende und begriffebildende Bewußtsein unter Ausschluß aller Gefühls-, Willens- und Werterlebnisse;

3. das „höhere“ Bewußtsein, im Gegensatz zum vorigen gerade das die Werte und Ideen erfassende und erkennende Bewußtsein;

4. die Akte und Erlebnisse, die ein seelisches Lebewesen zu einer „Person“ machen, die Seite seines Wesens, die es zur Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung befähigen, also vorwiegend die reflexiven Akte aller Art, und zwar sowohl die erkennenden und wertenden, als auch vor allem die wollenden.

5. Schließlich kann man unter „Geist“ noch verstehen jenen mystisch-religiösen Bereich, in den der Myste bei bestimmt gearteten Ekstasen versinkt, der aus dem göttlichen Weltgrund (— oder einer Seite desselben —) hervorzuströmen oder in ihm zu münden scheint, dem die metaphysischen Wesen, die „Entelechien“ aller Wesen zu entspringen scheinen (etwa im Sinne Plotins), in dem sie wieder versinken, wenn sie „entwerden“ (etwa im Sinne Meister Eckharts)[1]). Man könnte dies den „kosmischen Geist“ nennen, der mit Bewußtsein und Intentionalität im gewöhnlichen Sinn nichts zu tun hat, wenn er auch auf verschiedene Weisen damit verbunden sein mag.

Dies etwa die gebräuchlichsten Bedeutungen des Wortes „Geist“ – ein Überblick, der natürlich nicht alle Nuancen dieses Begriffes erschöpfend darstellen kann.

Ebenso vieldeutig und wenig geklärt, wenn nicht noch weniger, ist der Begriff des „Lebens“. Man kann ihn gegenüberstellen sowohl dem Begriff des Toten, Unbelebten oder Nicht-mehr-lebenden als auch dem des Geistes. Je nachdem, auf welchem Boden man steht — auf naturwissenschaftlichem, philosophischem, naiv-primitivem — kommt man zu grundverschiedenen Bedeutungen dieses Wortes.

1. Der Naturwissenschaftler versteht unter „Leben“ das Organische im Gegensatz zum „Anorganischen“, es ist charakterisiert durch bestimmte

[1]) Vgl. hierüber u. a. die „Phänomenologie der Mystik“ der Verfasserin, S. 136 ff.

Digitized by Google

chemisch-physikalische Prozesse, wie Assimilation, dann auch durch Wachstum, Fortpflanzungsfähigkeit, unter Umständen Eigenbewegung usw. Es wird hier dann oft noch unterschieden zwischen pflanzlichem (vegetativem), tierischem (animalischem) und eventuell geistigem Leben.

2. Philosophisch versteht man gleichfalls unter dem Lebenden im Gegensatz zum Toten das Sich-entfalten eines einheitlichen Ganzen (eines Organismus, „Gliedbaus“, wie Carus sagt) aus einem inneren Einheitspunkt heraus, unter Aufnahme von Aufbaustoffen aus der Umwelt und Abgabe von Abfallprodukten an diese unter ständiger Wahrung der eigenen inneren Einheit. Diese Einheit zeigt sich auch in der Wahrung und Beibehaltung einer bestimmten Gestalt oder doch im Durchlaufen einer stets gleichartigen Reihenfolge von Formen oder Gestalten („Entwicklungsphasen“) bei den Angehörigen (den Organismen) der selben Arten. Dazu kommt noch eine mehr oder weniger ausgeprägte Reaktions- und Anpassungsfähigkeit der äußeren Umgebung, den äußeren Verhältnissen gegenüber. Manche nehmen an, daß diesen Vorgängen eine besondere, den physikalischen analoge „Lebenskraft“ zugrunde liege (eine Auffassung, die — nebenbei bemerkt — von Klages aufs schärfste bekämpft wird), doch gehört diese Anschauung nicht wesentlich zu diesem Begriff des Lebens. Auch hier werden dann mitunter verschiedene Stufen, resp. Arten des Lebens unterschieden, wie die vegetative, animalische usw. Dieser Begriff kreuzt sich teilweise mit ersterem.

3. Die Primitiven, wie teilweise auch noch die Kinder, haben nicht den Gegensatz von Organisch-Anorganisch im naturwissenschaftlichen, von Totem-Lebendigem im philosophischen Sinn, sondern für sie gibt es lebendig Seelenvolles auf der einen, alltäglich Nüchternes, in diesem Sinne „Totes“ auf der anderen Seite, wobei ein anorganischer Gegenstand, etwa ein drohend wuchtender Berggipfel mit kalten, kahlen Felswänden für sie ebenso zum „Lebendig-Beseelten“ gehören kann, wie ein Baum oder Tier. Wir wollen auf diesen Begriff des Lebendigen und Unlebendigen nicht näher eingehen und erwähnen ihn überhaupt nur, weil er einen gewissen Hinweis auf das enthält, was Klages unter „Leben“ versteht.

Digitized by Google

Keine der hier aufgeführten Bedeutungen des Begriffes des Lebens und des Geistes deckt sich nun ganz mit dem, was Klages darunter versteht. Wir wollen deshalb versuchen, uns darüber klar zu werden, was er damit meint.

I. Der „Geist“ als Bewußtsein

Die erkenntnistheoretisch-psychologische Argumentation von Klages ist vielleicht am klarsten und einleuchtendsten zusammengefaßt in seinem Fragment über „Geist und Seele“ in der Zeitschrift „Deutsche Psychologie“ (Verlag Wendt & Klauwell, Langensalza). Wie verlautbart, soll diese Untersuchung gänzlich umgearbeitet und nach den verschiedensten Seiten hin erweitert demnächst als mehrbändiges Werk in Buchform erscheinen (bei J. A. Barth, Leipzig) — erst dann wird man wohl Klages' Standpunkt ganz verstehen und würdigen können. — Doch auch seine bereits vorliegenden Schriften [vor allem noch „Vom Wesen des Bewußtseins“, 2. Auflage, und „Die Grundlagen der Charakterkunde“, 4. Auflage (beide bei J. A. Barth, Leipzig), ferner „Vom kosmogonischen Eros“, 2. Auflage (G. Müller, München), um nur die für unsere Probleme wichtigsten zu nennen] lassen schon deutlich erkennen, was er unter Geist und Leben versteht und weshalb er beide einander entgegenstellt.

Was nun Klages' Begriff des Geistes betrifft, so nähert er sich am meisten den beiden oben unter 1. und 4. angeführten Bedeutungen dieses Begriffes. Am besten kann man ihn sich vielleicht verdeutlichen, wenn man ihn mit den Lehren des scharfsinnigsten und konsequentesten Erforschers des Bewußtseins in unserer Zeit, nämlich denen Edmund Husserls, vergleicht, um sich an den Übereinstimmungen und Unterschieden der Anschauungen beider völlig klar zu machen, wie der „Geistes“-begriff von Klages zu verstehen ist.

In unermüdlicher Zähigkeit ist Husserl bemüht, alles und jedes in den Maschen seines „reinen Bewußtseins“ einzufangen, in seiner „konstitutiven Phänomenologie“ in einem Bewußtseins-Koordinatensystem auch das kleinste Stäubchen des Weltalls in seine Gegebenheitsweise im „reinen Bewußtsein“ aufzulösen, bis die ganze Welt schließlich im „reinen Bewußtsein“ festgenagelt und geordnet ist, wie die armen auf Nadeln gespießten Schmetterlinge im Glas-

Digitized by Google

kasten eines Sammlers. Es läßt sich kaum ein konsequenterer Priester des Panrationalismus denken, als ihn. Die geringfügigen irrationalen Elemente, die sich trotzdem, fast gegen seinen Willen, im „reinen Bewußtsein“ noch finden, spielen demgegenüber nur eine untergeordnete Rolle, wenigstens für Husserl selbst, wenn auch gerade sie von anderen Phänomenologen besonders betont werden. (So alle nicht weiter auflösbaren sogen. „Urphänomene“, zu denen bei Husserl selbst vor allem die „Empfindungsdaten“, die (begrifflichen) Wesen und auch das „reine Bewußtsein“ selbst gehören.)

Dagegen auf der anderen Seite Klages, dem die Bewußtwerdung der Sündenfall des Menschen bedeutet, dem die Ratio, der Geist, als urteilendes, Begriffe bildendes und erkennendes Denken einerseits, als zwecksetzender Wille andererseits das metaphysische Urböse, „die Sünde wider das heilige Leben“ (wie man hier sagen müßte) schlechthin bedeutet, der nicht müde wird, die passive Hingegebenheit an das kosmische Leben als höchsten Wert hinzustellen — ist er nicht die diametrale Entgegensetzung zu Husserl? Gibt es irgendwelche Berührungspunkte, irgendeine Möglichkeit einer Synthese für beide? So sehr die Endziele ihrer Philosophie auch entgegengesetzt sind, so findet man bei näherem Zusehen bei beiden doch eine äußerst weitgehende Übereinstimmung in der Definition des Bewußtseins, wenigstens des erkennenden Bewußtseins (den Willen hat Husserl unseres Wissens nie genau untersucht). Da Klages' „Prinzipien der Charakterologie“ schon 1910 erschienen, Husserls Hauptwerk, die „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ (auf die sich im folgenden alle Zitate aus Husserl beziehen werden) aber erst 1913, ist eine Beeinflussung von Klages durch Husserl nicht gut möglich, andererseits scheint es wenig wahrscheinlich, daß Husserl Klages' Buch gekannt hat, wenn man seine Interessenrichtung kennt und weiß, daß er durch ein Augenleiden seit Jahren gezwungen ist, seine Lektüre auf das Notwendigste zu beschränken.

Mit das Wichtigste, worüber man sich völlig klar sein muß, um zu einem völligen Verständnis von Klages' Geistesbegriff zu gelangen, ist seine scharfe Trennung von Bewußtsein und Erleben. Und dies ist allerdings auch einer der wesentlichsten Punkte, in denen er sich von Husserl unterscheidet, der bekannt-

Digitized by Google

lich als Bereich des reinen Bewußtseins die ganze Sphäre der aktuellen Erlebnisse, welcher Art auch immer, der intentionalen „Cogitationes“ auffaßt. Das schauende Erleben steht für Klages dagegen durchaus auf Seite des Lebens, der schauenden, erlebenden Seele und seine polare Entsprechung sind die „Bilder“, die Erscheinungsformen der erlebten Wirklichkeit. Davon durchaus zu unterscheiden ist das Bewußtseins-Ich (oder „Selbst“), das zwar mit dem erlebenden leib-seelischen Lebewesen verbunden ist, aber doch in gewissem Sinne außerhalb seiner steht. (So wie auch bei Husserl dem „reinen Ich“ eine „Transzendenz in der Immanenz“ des Bewußtseinsstromes zukommt.) Dieses Ich blickt in punktförmigen, zeitlosen Akten auf den in ständigem Fluß dahinströmenden Ablauf der Erlebnisse, der geschauten „Bilder“. Indem der aktuelle Blick des Ichs so auf die geschauten „Bilder“ auftrifft in einem punktförmigen „Jetzt“ und ihr Gehalt in einer bestimmten Intention erfaßt, als ein bestimmtes etwas begriffen wird, werden die stets sich wandelnden „Bilder“ verwandelt in abgegrenzte, in bestimmten Begriffseinheiten sich abhebende Gegenstände. War z. B. zuvor der betreffende Mensch völlig versunken in das Anschauen der untergehenden Sonne, fühlte er sich selbst durchströmt von ihrer verklingenden Wärme, umflossen von ihrem scheidenden Leuchten, hineingegossen in das All, zusammengehörend mit den Wolken und Berggipfeln, die noch — wie ihn selbst — der letzte Sonnenstrahl umspielt, so ist er nun plötzlich wie mit einem Ruck herausgelöst aus dem allen, indem er es auffaßt als: „Sonnenuntergang“, „glühende Sonnenscheibe“, „rote Abendwolken“, „leuchtende Bergspitzen“ usw. Zwar hat er noch alles vor sich stehen, hat er es noch als Gegenstand gegeben, aber jedes bildet nun eine Einheit für sich, ist auf einen bleibenden, allgemeinen Begriff bezogen: Wolke, Sonne, Berggipfel, rot, leuchtend usw. Und statt des ständigen Weiterströmens, des unaufhörlichen Werdens und Vergehens der Wirklichkeit erfaßt und setzt der Geist nun das zwar zeit-bezogene, aber selbst zeitlose, zeitenthobene Sein der Sachverhalte. Daß die Sonne an dem und dem Tag über dem und dem Berggipfel unterging — das bleibt bestehen, „gilt“, auch wenn es längst vorüber ist, wenn die Sonne unzählige Male wieder aufgegangen und untergegangen ist, ja, es gilt auch noch, wenn es einst keine

Digitized by Google

Sonne und Erde mehr geben sollte, es galt gewissermaßen schon, ehe es in der Wirklichkeit geschah. Jeder Tatbestand, jedes Geschehen der Wirklichkeit wandelt und ändert sich stets, wenn auch das Sich-wandelnde kontinuierliche Einheiten enthält, die sich wandelnden Formen sich ähneln, stetig ineinander übergehen. Jeder Akt des Ich dagegen hebt aus diesem Strom einen zeitlosen, seienden Sachverhalt und seiende „Dinge“, „Gegenstände“ heraus, nur dadurch ist „Bewußtsein von etwas“, Intentionalität, Begreifen, Begriffebilden, Urteilen, Setzen und Entwerfen von Sachverhalten überhaupt möglich. Die Grundlage dieses Bewußtseins freilich bildet stets das Erleben, das empfindende Zusammenklingen zwischen der erlebten und erlebenden Körperlichkeit, das schauende Zusammenklingen zwischen der erlebten und erlebenden Seele. Und wäre der Mensch auch nur in den Anblick des wolkenlosen blauen Himmels versunken, ohne irgend etwas zu schauen, als dieses endlose Blau, so hätte er doch schon sich daraus herausgelöst, es sich gegenübergestellt, den stetigen Fluß der Wirklichkeit unterbrochen, wenn er auch nur das, was er da schaut, auffaßte, begriffe als „blau“! So unterbrechen die Akte des Bewußtseins, des mit dem Leben verbundenen und doch außerhalb seiner stehenden geistigen Ichs das stetig fließende Erleben, ja, sie gehen noch weiter: Sie tragen gewisse Bedeutungseinheiten an den Strom der „Bilder“ heran, nehmen innerhalb seiner eine gewisse Auslese vor, indem nur das erfaßt, bewußt aufgenommen wird, was diesen Bedeutungseinheiten entspricht. Durch dies auswählende Herausfassen wird der kontinuierliche Strom des Erlebens gestört, in bestimmte Bahnen gelenkt, die stets sich wandelnden „Bilder“ des Erlebens „gefrieren“ zu bestimmten, fest umrissenen „Dingen“ mit ebenso scharf begrenzten Eigenschaften. Mehr und mehr erlangen diese dem ursprünglichen Erleben übergestülpten Dingschemata die Oberhand, das ursprüngliche Leben verkümmert darunter, es wird mehr und mehr „rationalisiert“.

Klages sagt selbst:

„1. Es gibt keine „Erscheinungen“ oder „Inhalte“ oder „Vorgänge“ des Bewußtseins, sondern nur zeitlose Akte oder Taten des Geistes, die vom Erlebten das „Bewußtsein“ geben.

Digitized by Google

2. Leben ist ununterbrochenes Erleben, aktuelles Bewußtsein die vom Strom des Erlebens verklammerte Abfolge punktförmiger Akte im unteilbaren Lebensträger (sc. dem Ich, als dem Sitz des „Geistes“. D. Verf.).

3. Im zeitlosen Augenblick der Besinnung darauf ist das Erlebte immer schon verflossen, gleichgültig, ob die Besinnung darauf sofort oder erst spät erfolgt.....

6. Der Besinnungsakt fixiert den jeweils zeitlosen Augenblick, wo die eben verflossene Erlebniswelle endet, die eben kommende anfängt. Er setzt an die Stelle der Gliederung die Teilung. Aus dem Phasenwechsel des Erlebten wird im Bewußtsein die Isoliertheit der Gegenstände..... Das Merkmal des „Auf-etwas-gerichtet-seins“ kommt nicht dem Erlebnis zu, denn es ist niemals vom Erlebten zu trennen; wohl aber allerdings dem geistigen Akt und demzufolge auch seinem Träger, dem Ich..., weil es stets den Mittelpunkt von ihm geknüpfter Beziehungen bildet.“ (Geist und Seele, 2. Fortsetzung, IV. Bewußtsein und Erlebnis, S. 258f.).... „Diejenige Seite der Akterzeugungsanlage,... der zufolge in einer Persönlichkeit eben Akte aufzucken, ermangelt jedes unterscheidenden Merkmals und muß somit in sämtlichen Anlageträgern für qualitativ identisch gelten. Wir nennen sie den Geist und in Rücksicht auf ihren Zusammenhang mit dem jeweils besonderen Lebensspielraum das (geistige) Ich.“ („Vom Wesen des Bewußtseins“, S. 21.) „Das Ding ist der im Zeitverlauf mit sich identische Beziehungspunkt einer zusammenhängenden Abfolge von Bildern.“ (Ebenda, S. 25.) „Wie das Ding als solches projiziertes Dasein des Ichs, so ist das Ding als Ursache projizierte Behauptung des Ichs!“ (S. 26.)

Wenden wir uns nun zu Husserls Definition des „reinen Bewußtseins“ mit seinem „reinen Ich!“ Das „reine Ich“ ist: absolut leer, unbeschreiblich und inhaltslos (Ideen, S. 160), es ist trotz des ständigen Wechsels der Erlebnisse innerhalb eines und desselben Bewußtseinsstromes immer identisch (S. 109), bildet somit eine Transzendenz innerhalb der Immanenz des Bewußtseinsstromes (S. 110). Die Leistung des Ich ist das Aktualisieren, das Hindurchblicken durch die Erlebnisse, die aus dem ständig weiterströmenden Bewußtseins- oder Erlebnisstrom ihm zufließen. (Woher dieser Erlebnisstrom kommt, wird nicht

Digitized by Google

weiter untersucht in der Husserlschen Phänomenologie.) Diese „Ichblicke“ sind immer „jetzig“, gleiten von einem punktuellen „Jetzt“ in das nächste, von einem eben abklingenden in ein eben auftauchendes Erlebnis (S. 164f. u. a. m.). Durch das Gleiten des Ichblicks über die „Empfindungsdaten“ und über die stets wechselnden Erlebnisse des Bewußtseinsstromes „konstituiert“ sich auch dieser selbst für das Ich im „reinen Zeitbewußtsein“ (S. 161ff., 245). Ebenso konstituieren (bauen sich auf) irgendwelche Gegenstände welcher Art auch immer im Bewußtsein dadurch, daß das Ich im ständig wechselnden Fluß der Erlebnisse bestimmte „Intentionen“ durchhält, d. h. das, was ihm der fließende Erlebnisstrom gleichsam vor Augen bringt, ganz oder teilweise auf einen bestimmten, einheitlichen Sinn bezieht, so daß sich eine Mannigfaltigkeit von Gegebenheiten zur Einheit eines irgendwie bestimmten Gegenstandes zusammenschließt (S. 78, 176ff., 207f., 209f., 270ff. usw., usw.). Diese „Sinngebungen“ stellen also gewissermaßen eine Vorschrift dafür auf, wie die folgenden Erlebnisse aufzufassen, auf welche gegenständliche Einheit sie zu beziehen sind, sie sind somit „transzendentale Leitfäden“ (S. 313ff), die einer ganzen „Motivationsreihe“ von Erlebniszusammenhängen zugrunde liegen. Freilich kann das Ich hier nicht willkürlich verfahren. Seiner Willkür ist es, innerhalb gewisser Grenzen, nur freigegeben, welchem von vielen möglichen Gegenständen es seine Aufmerksamkeit zuwendet, richtet es sich aber einmal auf einen bestimmten Gegenstand, so schreibt dieser selbst ihm seine Gegebenheitsweise vor (das ist sehr wichtig!). Bei realen Dingen kann die Intention, die einmal gesetzte Gegenständlichkeit im Verlauf der weiteren Erlebnisse sich erfüllen, wenn der Gegenstand wirklich vorhanden ist und wirklich leibhaft erlebt wird, sie kann aber auch sich als falsch erweisen, sich nicht erfüllen, „explodieren“ (S. 287ff., 317) — was ja sowohl in der Einzelerfahrung als auch in ganzen Wissenschaftssystemen nur zu oft geschieht! Und ob eine solche Intention sich erfüllt und wie, oder ob sie explodiert, hängt durchaus nicht vom reinen Ich und vom Bewußtsein ab, sondern vom Erleben und Erlebten — auch das ist äußerst wichtig.

Diese, wenn auch knappe, Gegenüberstellung der Anschauungen von Klages und Husserl hat wohl zur Genüge gezeigt, wieviel Übereinstimmungen und

Digitized by Google

Berührungspunkte sich bei ihnen finden trotz der diametral entgegengesetzten Konsequenzen ihrer Anschauungen.

Wir halten fest: die „Sinngebung“ und damit die Konstitution von einheitlichen Gegenständen in der Mannigfaltigkeit der in ständigem Flusse befindlichen Erlebnisse ist nach Husserl durchaus die Leistung des Bewußtseins und das deckt sich genau mit der Auffassung von Klages. Insofern scheint das Bewußtsein alles und jedes in seinem rationalen Rachen verschwinden lassen zu können. Aber da sind bei Husserl nun noch die „Urphänomene“ und die „originären Gegebenheiten“ (d. h. die Erlebnisse, in denen irgendetwas leibhaft erlebt wird, in denen sich die Intention erfüllt oder explodiert). Vor allem die Urphänomene sind hier wichtig, es sind die letzten Gegebenheiten, die sich nicht weiter auflösen lassen, — also z. B. die berühmt-berüchtigten „Empfindungsdaten“ (Farben, Töne, Geschmäcke, Gerüche, Tastempfindungen), bei Husserl gehören auch alle begrifflichen Wesen dazu, — sie alle sind dem Ich einfach gegeben, es muß sie hinnehmen, voraussetzen, um überhaupt etwas erfassen, „konstituieren“ (aufbauen) zu können. Es steht absolut nicht im Belieben des Ich, ob ihm rote oder blaue Sehdaten, ein Baum oder eine Blume „leibhaft“ gegeben ist, das Wesen eines Kreises ist durchaus was es ist und von dem eines Dreiecks unterschieden, daran kann das Ich nicht rütteln und nichts ändern. Haben wir hier also nicht vielleicht jene „Bilder“ und Urbilder des Lebens vor uns, die nach Klages der Erlebende einfach hinzunehmen hat, die er einfach passiv empfängt, die er nicht in tätigen Akten erfaßt, sondern die ihm in einem „Erleidnis“ zuteil werden? Mit nichten! Wer das glaubte, wäre jener Einstellung verfallen, die Klages so erbittert als „Platonismus“ bekämpft (gleichgültig, ob der historische Platon wirklich diesem Fehler verfallen ist). Nicht ewige, zeitlos geltende „„seiende“ Ideen sind die „Bilder“ des Lebens, der Wirklichkeit bei Klages, denn diese Ideen sind ja auch etwas Unwandelbares, Zeitloses auf die Erscheinungen des Lebens zwar Beziehbares, aber nie mit ihnen Zusammenfallendes — mag ein Holzrahmen die Idee des Dreiecks verkörpern — er kann verbrannt werden, verfault, vergeht, doch „das“ Dreieck, die Idee des Dreiecks wie sein Wesen bleiben zeitlos, ewig und werden davon nicht berührt.

Digitized by Google

Nicht dem Leben entspringen also diese begrifflichen Wesen, diese Urphänomene, sondern im Gegenteil, gerade sie sind die eigentlichen Korrelate des mit dem Leben verbundenen, aber doch aus ihm herausgehobenen „Geistes“, nur ihm können sie deshalb auch „zur Gegebenheit“ kommen. Und wie steht es mit den anderen Urphänomenen, den leibhaften Gegebenheiten, die entweder da sind, oder nicht, z. B. den „Empfindungsdaten“ aller Arten? Sie stehen gewiß den „Bildern“ und Urbildern des Lebens näher, als die „Ideen“, die begrifflichen Wesen, aber auch diese Urphänomene sind — nach Klages — meist schon rational verfälscht oder doch umgedeutet, da ja auch sie schon als ein bestimmtes „etwas“ fast immer aufgefaßt werden, schon etwas „bedeuten“, schon die „sinngebende Tinktion“ (im Sinne Husserls) erfahren haben. Gewiß ist eine blühende rote Rose vor mir ein Urphänomen, doch indem ich sie als blühende Rose, als „rot“ erlebe (auch ohne ausdrückliches Urteil: dies ist eine blühende rote Rose), ist sie schon begrifflich gedeutet, auf die Begriffe „Rose“, „blühend“, „rot“ bezogen. Dies wäre nur dann nicht der Fall — nach Klages —, wenn ich sozusagen traumverloren ganz in die Anschauung der Rose versunken, ganz in ihren Wohlgeruch vertieft wäre, ohne dabei eigentlich noch irgendetwas zu denken. Dies völlige Aufgehen in einem Erlebnis, dieses passive Versunkensein im Erleben (jedes Erlebnis ist nach Klages ein Erleidnis gegenüber dem aktiven Bewußtsein) ist es also, was Klages allem Bewußtsein gegenüberstellt, was er als Leben, Erleben vor der Gefahr der Rationalisierung retten will.

Doch findet sich Ähnliches nicht auch bei Husserl? Ist das, was Klages Erleben nennt, nicht einfach das Verhalten des Bewußtseins in der sogenannten „natürlichen Einstellung“ Husserls, bei der es völlig dem erlebten Gegenstand hingegeben, durch seine besondere Gegebenheit (das „Noema“) hindurch sofort den gemeinten transzendenten Gegenstand erlebt, ohne sich dabei irgendwie seiner selbst als Erlebenden, des Erlebnisses und der besonderen Art der Gegebenheit (der gerade vorliegenden „Abschattung“) reflexiv bewußt zu sein? Betrachte ich einfach schlicht eine Rose, ohne mir dabei bewußt zu sein: „ich sehe eine Rose“, oder auch: „ich sehe eine Rose“, oder auch: „die Rose ist mir jetzt nur von der einen Seite, in der und der Beleuchtung usw. gegeben“ —

Digitized by Google

habe ich dann nicht ein Erlebnis des „Bildes“ der Rose im Sinne von Klages? Zweifellos bin ich ihm näher, als wenn ich mir dabei noch meiner selbst und meines Erlebens bewußt wäre — aber das, was Klages meint, ist dies dennoch nicht. Denn hier fasse ich immer noch die Rose als ein in sich abgegrenztes, so und so beschaffenes „Ding“. Was ist dann aber das Erleben der „Bilder“ bei Klages?

Metaphysisch ausgedrückt können wir sagen: das, was Klages das Erleben der „Bilder“ und Urbilder des Lebens, der Seelen des Wirklichen nennt, ist eine Art mystische Schauung, bei der der Erlebende in die tiefsten Tiefen seines metaphysischen Grundwesens, seiner „Seele“ versinkt und aus ihr herauslebend zugleich das tiefste Grundwesen, die Seele eines anderen Wirklichen erlebt, mit dem er im metaphysischen Weltgrund, der All-Seele, dem kosmischen Lebensstrom verbunden ist. Denn sowohl das Grundwesen, die Seele des Erlebten, wie auch das Grundwesen, die Seele des Erlebenden, wurzeln in ihrem tiefsten Seinskern in jenem kosmischen Lebensgrund, Wesensgrund, sie sind gleichsam nur Wirbel, Stromschnellen in seinem unendlich sich wandelnden Fluß. Für gewöhnlich lebt der Mensch nur aus seinem Vordergrundsbewußtsein, seinem Intellekt, seinem Geist (in diesem Sinne) heraus — heutzutage wenigstens —, seine tieferen Schichten schlafen, aus seinem Grundwesen strömt ihm kein Erlebnis zu[1]), so hat er auch nicht die Fähigkeit, die Grundwesen, die Seelen der ihn umgebenden Wirklichkeiten zu erleben — denn diese sind nur dem Erleben von Grundwesen zu Grundwesen zugänglich, eröffnen sich ihm nur, wenn er aus seinem eigenen Grundwesen heraus dem ihren entgegenlebt. Lebt er aber aus seinem Grundwesen heraus, so öffnen sich ihm auch die fremden Grundwesen und er fühlt plötzlich, wie in ihm selbst und den anderen dasselbe All-Leben pulst, derselbe kosmische Wesensgrund lebt. Dieses All-Leben hat sich in ihm wie im anderen zu einer bestimmten Form, einer bestimmten Seelengestalt verdichtet, doch beide sind getragen von diesem selben kosmischen Leben. Nun erlebt der Mensch plötzlich schauend dieses zur individuellen Gestalt ver-

[1]) Vgl. die „Phänomenologie der Mystik“ d. Verf., S. 66 ff.

Digitized by Google

dichtete All-Leben — in dem er selbst wurzelt — auch im anderen. Die beiden Pole, in denen das All-Leben sich verdichtete, die Seele des Erlebenden und die Seele des Erlebten, sind plötzlich im schauenden Erleben verbunden, daher das Moment der polaren Spannung, das nach Klages dieses Erleben kennzeichnet. Doch nicht nur das individuelle Leben des anderen, seine so und so geartete Seele wird da erschaut, sondern zugleich ihre Verbundenheit mit der Seele des Alls, ihr Getragensein vom All-Leben — und hierin wurzelt, scheint uns, der Charakter der „Ferne“, der diesem Schauen nach Klages anhaftet, trotz aller schauenden Hingegebenheit, trotz der Verbundenheit mit dem Erschauten in der unio mystica. Denn niemals kann eine einzelne, besondere Seele das ihr in der Schauung erscheinende All-Leben ganz umfassen, ganz in sich aufnehmen, sondern stets blitzt ihr nur auf ein Funke aus dem unendlichen Lichtmeer, ein Wirbel in dem rastlos dahineilenden Strom, eine sich kräuselnde Welle im Meer der Unendlichkeit, ein aus dem Augenblick geborenes, im Augenblick vergehendes „Bild“ des kosmischen Lebens, der unendlichen Wirklichkeit! Und nie ist es möglich, diese Erlebnisse, das so Erschaute und Erlebte in Begriffe zu bannen, in Urteilen festzuhalten, denn dazu müßte es ja abgegrenzt, umschrieben, in einem Sachverhalt gesetzt und aus der Gesamtheit des Geschehens herausgehoben werden — damit aber wäre die polare Verbundenheit der erlebten und der erlebenden Seele, des schauenden und des geschauten Grundwesens ersetzt durch eine Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, von erlebendemIch und intendiertem Gegenstand; statt im „Bild“ der erlebten Seele das All-Leben aufglühen zu sehen, statt durch sie hindurch den Wesens- und Weltgrund zu fühlen, würde im Gegenteil das Ich dieses „Bild“ in seiner Besonderheit erfassen, aus seiner All-Verbundenheit herauslösen und „begreifen“, es in einem abgegrenzten Begriff erfassen, einem irgendwie einschränkenden und umgrenzenden Urteil setzen. Dadurch tritt dann „an die Stelle eines dämonisch lebendigen, mit Sternen und Stürmen Zwiesprache haltenden Wesens die weltentrissene Eins des gattungsbestimmten Dinges, dessen vermeintes Eigenleben vor dem zudringlicher bohrenden Blick des Verstandes in das maschinenartige Spiel auszumessender „Energien“ zerfällt.....

Digitized by Google

das Urbild zum andernmal: jedoch beraubt seines Nimbus, herausgeschält aus seinem „Schleier der Maja“, entkleidet der schützenden, weil ins Ganze verwebenden Hülle, nackt geworden, entzaubert und fortan ermangelnd der Fähigkeit, sich vernehmlich zu machen einer menschlichen Seele!“ („Vom Wesen des Bewußtseins“, 2. Aufl., S. 46.)

Freilich dringt auch nach Klages nicht alles Erleben bis zu diesen tiefsten ekstatischen Erlebnistiefen vor, doch ist es immerhin auf dem Wege dazu[1]). Die große Frage ist nun, wieso überhaupt ein Bewußtsein vom Erlebten und Erleben möglich ist, wie der Geist überhaupt dazu kommt, jene Einschnitte im kontinuierlich strömenden Fluß der „Bilder“ vorzunehmen. Klages unterscheidet zwei oberste Grundarten des Erlebens: das seelische Schauen und das leibliche „Empfinden“ (beide Ausdrücke haben ihre ganz besondere, mit keiner sonstigen ohne weiteres gleichzusetzende Bedeutung bei Klages). Der Urtypus des Empfindens ist das Tasten, das Berührungserlebnis, in dem zwei Körper durch ihren gegenseitigen Widerstand als Wirklichkeiten erlebt werden, sowohl der berührende als auch der berührte. Jedes leibliche Empfinden ist verbunden mit einem Schauen der den Körper erfüllenden, durch ihn sich ausdrückenden Seele. Was die Verschiedenheit der Empfindungen (der „Sinnesdaten“) bedingt, ist vor allem die Empfänglichkeit „für gewisse qualitativ abzugrenzende Seiten der allen gemeinsam offenstehenden Bilderwelt“, ferner das Vorherrschen je nachdem des Schauens über das Empfinden (vor allem beim Sehen) oder des Empfindens über das Schauen (vor allem beim Tasten). („Wesen des Bewußtseins“, 2. Aufl., insbes. S. 73.) Es gibt Schauen ohne Empfinden (so im Traum), aber kein Empfinden ohne jegliches Schauen. Das mit dem Schauen verbundene Empfinden verknüpft die geschauten „Bilder“ mit einer bestimmten Stelle im wirklichen Raum, es ist die Grundlage für die Verleiblichung der „Bilder“ („Wesen des Bewußtseins“, S. 67). Damit ist aber nach Klages auch die Grundlage für die auffassende, setzende, vergegenständlichende Leistung der geistigen Akte gegeben. Wie schon angedeutet, werden bei der berührenden Empfindung

[1]) „Grundfragen der Charakterkunde“, S. 163.

Digitized by Google

im Tasterlebnis vermittelst des Widerstandes der berührende und der berührte Körper erlebt (und zwar nur, wenn der berührende Körper Selbstbeweglichkeit besitzt — do. S. 72f.) als zwei verschiedene, in hier und hier, hier und dort auseinanderfallende Körper. Dieses Auseinanderfallen geht über die Polarität des Schauens schon hinaus und hier ist die Stelle, wo der Erlebtes und Erlebendes trennende, sie als Subjekt und Objekt einander gegenüberstellende geistige Auffassungsakt ursprünglich ansetzt (do. S. 74). Ein anderer Ermöglichungsgrund dieser geistigen „Tat“ ist der Rhythmus im stetigen Ablauf des Erlebnisstromes. Die stets dahin strömenden „Bilder“ sind niemals gleich, kein „Bild“ ist identisch dasselbe wie ein vorhergehendes oder folgendes, aber sie sind ähnlich, teils insofern sie eben „Bilder“ gleicher Art sind (wie die „Bilder“ einer roten Rose untereinander ähnlich sind etwa im Gegensatz zu den „Bildern“ der Rose gegenüber den ihnen unähnlichen eines Tisches), dann aber auch insofern sie eben alle erlebt, Glieder des dahinströmenden Erlebnisstromes sind. Ständig kommen neue erlebte „Bilder“ heran, ständig gleiten eben erlebte „Bilder“ davon — darin liegt ein gewisser Rhythmus des Erlebens. „Wenn uns der je gegenwärtige Augenblick immer als Element des stetigen Fortgangs der Zeit erscheint, so muß in ihm erlebt sein außer dem zugeordneten Eindrucksinhalt diejenige Ähnlichkeit seiner mit dem eben verflossenen Eindrucksinhalt, derzufolge beide ungeachtet denkbar größter Verschiedenheiten verknüpfbar werden durch die Gemeinsamkeit ihres Geschehnischarakters. Soll aber diese Ähnlichkeit erlebt werden können, so darf das Erleben nicht an den Augenblickseindruck gebunden sein, sondern muß zwischen ihm und dem eben verflossenen Eindruck pendeln. Sämtliche Ähnlichkeitszüge in der Erscheinungswelt blieben vollständig wirkungslos, wofern ihnen nicht im Erlebnis entspräche dessen Pulsieren zwischen dem Kommenden und dem Gehenden, welchem gemäß der je gegenwärtige Augenblick im Verhältnis zum verflossenen zwar nie Wiederholung, wohl aber wirklich dessen Erneuerung ist. Ohne die dergestalt ermittelte Rhythmik der Lebensvorgänge gäbe es kein Erleben von Ähnlichkeiten, ohne Ähnlichkeitserlebnis weder räumliche noch zeitliche Stetigkeit, ohne Stetigkeit keine Bilder, ohne Bilder nicht den Wahrnehmungsakt, der durch... Setzung bezogener und

Digitized by Google

beziehender Punkte die immer geschehenden Bilder mit identisch verharrenden Dingen vertauscht von nun auch sachlich-vergleichbaren Eigenschaften." („Vom Wesen des Rhythmus" in dem Sammelband der „Tagung für künstlerische Körperschulung", 1. Aufl., 1923, S. 126.) „Damit fällt nun ein neues Licht auf jene mächtigste und tiefstverankerte Störung, die dem Lebensimpuls widerfährt durch die zergrenzende Tat des Geistes. So gewiß nur dank der hier umrissenen Lebensrhythmik die geistige Tat vollbracht werden kann, die aus dem stillstandlosen Wellenschlag des Geschehens begrifflich faßbare Selbigkeiten heraushebt, so gewiß doch zertrennt diese Tat was vorher zusammenhing, um an die Stelle zu setzen die gedankliche Beziehbarkeit, deren Ausdruck der gegenlebendige Mechanismus ist." (Ebenda S. 127.)

So liegt es also an der Rhythmik des Lebens einerseits, der Polarität der leiblichen Berührungsempfindung andererseits, daß der Geist überhaupt die Möglichkeit hat, die stets sich wandelnden, dahin fließenden „Bilder" zu Dingen „gerinnen" zu lassen. Freilich besteht diese Möglichkeit nach Klages durchaus nicht für alle Arten von Leben, nur bestimmte Erlebnisarten können als Grundlage für Bewußtseinsakte dienen, andere sind selbst, wie auch ihrem Inhalt, dem Erlebten nach, ewig „unbewußt" — so das Leben der Pflanze, alle vegetativen Vorgänge auch im leiblichen Inneren des Menschen u. a. m. („Geist und Seele", Deutsche Psychologie, Abschn. IV, S. 186f.). So sind also zunächst nur einige Erlebnisinhalte „bewußtseinsfähig"; niemals bewußtseinsfähig, erlebbar ist dagegen nach Klages jedes Erlebnis als solches. Er steht hier wieder in scharfem Gegensatz zu Husserl, der bekanntlich (wie schon Franz Brentano) die Ansicht vertritt, daß jedes aktuelle Erlebnis von einem „mitschwimmenden" Innesein seiner selbst begleitet sein kann (nicht muß), die von der ausdrücklichen reflexiven Vergegenständlichung eines aktuellen Erlebnisses in einem anderen durchaus zu unterscheiden ist[1]). Klages bekämpft sehr scharf die Lehre von der angeblichen Evidenz der „inneren Wahrnehmung", der Wahrnehmung von Seelischem. Das deckt sich durchaus mit Husserls Standpunkt. Für Husserl ist

[1]) Vgl. Husserl „Ideen . . .", S. 68f., 85, insbes. aber R. Ingarden „Die Gefahr einer petitio principii in der Erkenntnistheorie", Husserls Jahrbuch 1921, Bd. IV.

Digitized by Google

die innere Wahrnehmung die „Wahrnehmung“ des Empirisch-Psychischen, die Reflexion auf ein eben abklingendes, vielleicht noch zurückgehaltenes (Retention) Erlebnis einer psycho-physischen Individualität. Dieser inneren Wahrnehmung stellt er aber gegenüber die immanente Wahrnehmung, eben jenes mitschwimmende Innesein eines eben durchlebten aktuellen Erlebnisses (Erlebnisses im Sinne Husserls = Aktes). Dieses Innesein ist immer nur das punktförmige Innesein eines im gegenwärtigen Augenblick erlebten Aktes, niemals mehr. (Alles andere, die eben abklingenden oder heraufkommenden Erlebnisse und gar der ganze Strom des Erlebens sind schon „konstituiert“, also nicht unmittelbar und leibhaftig „gehabt“.) Das alles gibt es für Klages nicht, weder Erlebnisse, noch Akte sind für ihn erlebbar, er spricht ausdrücklich von der „Tatsache, daß niemals erlebbar sei ein — Erlebnis“, „wir erleben ein Zuerlebendes, nicht aber das Erleben“ („Wesen des Bewußtseins“, S. 53). Die immanente Wahrnehmung Husserls würde sich aber von Klages' Standpunkt aus ohnedies nicht auf das Erleben und Leben in seinem Sinne beziehen, sondern käme überhaupt nur für den Geist und die geistigen Akte in Frage (was Husserl „Erlebnis“, cogitatio nennt, ist ja für Klages ohne weiteres entweder geistiger Akt oder aber von geistigen Akten und ihrer Umformung durchtränktes Leben, nie das ursprüngliche Erleben in seinem Sinn). Aber selbst für diese würde Klages wohl ein solches unmittelbares Erleben nicht zugeben. Er bekämpft sogar ausdrücklich das „seit Augustinus in der Geschichte des Denkens spukende Dogma von der ‚unmittelbaren Selbstgewißheit des Bewußtseins‘“ („Wesen des Bewußtseins“, S. 58). Wohl kann das geistige Ich, statt dem Gegenstand zugewendet zu sein, sich reflexiv auf sich selbst zurückwenden und so sich selbst und dann auch in einem weiteren Schritt seine Bezogenheit auf den Gegenstand erfassen, doch ist nach Klages dieses sich selbst erfassende, dann auf seine Gegenstandserfassung gerichtete Ich streng genommen nicht identisch dasselbe Ich, denn das Ich, das jetzt in dieser Reflexion lebt, hat als Gegenstand nur das zuvor der Sache zugewendete Ich, zumindest setzt es die Erfassung dieser vorhergehenden Stufe seiner selbst voraus. „Weil das Erleben entfremdet und nur entfremdet, kann es polar zusammenhängen lediglich mit dem Erlebten, nie mit sich selbst,

Digitized by Google

weil aber die spaltende Tat des Geistes für das Bewußtsein den Zusammenhang löst, um dafür ein bloßes Bezogensein des Ichs auf den Gegenstand einzutauschen, so kann das Bewußtsein in den Objektpunkt alles und jedes rücken, somit auch das begreifende und schließlich das erlebende Ich. Die Möglichkeit, zum Richtungbestimmenden zu machen, was eben noch Richtungsbestimmtes war, unterscheidet das Bewußtsein vom ausnahmslos richtungsbestimmten Erleben! In der Unvermeidlichkeit des Sichgegenüberstellens beurkundet sich die Abhängigkeit, im Verfügungsvermögen über die Richtung (der Aufmerksamkeit) die Unabhängigkeit des Geistes vom polarisierenden Lebensvorgang“ (Ebenda, S. 60).

Also selbst wenn es eine immanente Wahrnehmung im Sinne Husserls gäbe, — was Klages bestreitet — so würde in ihr immer nur ein geistiger Akt, niemals ein Erlebnis erfaßt. Ein unmittelbares Erleben des Erlebens gibt es nicht. Dennoch wissen wir um dieses Erleben, können wir es uns vergegenwärtigen. Dies geschieht nun allerdings nicht in Begriffen und begrifflichen Urteilen, wie sie sonst in den theoretischen Wissenschaften üblich sind, sondern in einer „grundsätzlich anderen Art des Erkennens, die mit ihren Begriffen sozusagen etwas vom gemeinten Leben einzufangen“ vermag. „Die Lebenslehre selber ließe sich nur in einer Wissenschaft von den Symbolen bieten“, diese wird Klages vermutlich in seinem neuen Buch bringen, vor allem auch eine Aufhellung des Symbolbegriffes. (Wir würden unter Symbol verstehen einen konkreten, möglichst sinnlichen Sachverhalt [und dann den Begriff dieses Sachverhaltes], in dem dieselbe Seele, das selbe metaphysische Wesen, das selbe „Bild“ erscheint, sich verkörpert, ausdrückt, das sonst nur in einem unsinnlichen Schauen sich kundgibt.) Wie aber kommt diese Lebenslehre überhaupt an das ursprüngliche Leben heran? Indem sie es aus seinen Erscheinungen erschließt, oder in dem Ausdruck des Leibes erfaßt, in dem es sich verkörpert hat. „Da die Philosophie noch keine klare Einsicht gewann in die Bewußtlosigkeit des Erlebens, so huldigt die Erscheinungswissenschaft vielfach dem wunderlichen Irrtum, der, ernst genommen sie selber aufhöbe, sie dürfe überhaupt keine Schlüsse ziehen, sondern müsse sich immer nur an „Gegebenes“ halten. Eine Erscheinungs-

Digitized by Google

wissenschaft jedoch, die sich verböte, Ausdruckslehre zu sein, könnte offenbar nie etwas anderes als Beschreibungen leisten und liefe zudem beständig Gefahr, diese mit lauter ding-entliehenen Daten zu fälschen..... Die wirkliche Aufgabe der Erscheinungslehre besteht aber darin, zum immer gegenständlich Gegebenen das Erlebte zu suchen, durch das es dem Geiste Gegenstand wurde und aus ihm zu erschließen die Beschaffenheit des an und für stets unbewußten Erlebens" („Vom Wesen des Rhythmus," S. 122). Dieses letztere zu leisten ist aber heute nur eine einzige Wissenschaft wirklich imstande, nämlich die Husserlsche Phänomenologie! Klages hat, ohne es zu wissen, im obigen Satz eine ihrer Hauptaufgaben charakterisiert, wie sie aus einem der grundlegenden Sätze Husserls hervorgeht: daß jede qualitativ bestimmte Art von Erlebtem nur in einer ihr entsprechenden Art von Erlebnis adäquat zur Gegebenheit komme, und daß deshalb für jede Art von Erlebnisinhalten die ihr korrelativ entsprechende Art von Erlebnissen aufgesucht werden müßte. Und damit wären wir an unserem Ausgangspunkt wieder angelangt. Die „Bilder", Erlebnisinhalte, das Erschaute bei Klages gehören zu den Urphänomenen, wenn auch durchaus nicht alle Urphänomene umgekehrt zu den „Bildern" gehören. Freilich sind die Urphänomene, die Husserl selbst untersucht, fast durchweg nicht das Letzte im Sinne von Klages, sondern bestenfalls das Vorletzte, nämlich die vom Geist, von der „sinngebenden Tinktion" des Bewußtseins schon irgendwie verwandelten Erscheinungen und „Bilder" des Lebens, ebenso sind die Urerlebnisse im Sinne Husserls den „Erlebnissen" bei Klages nicht gleich zu setzen, sie sind vielmehr stets schon die durch die Durchdringung und Verbindung mit geistigen Akten und deren Niederschlägen verwandelten Erlebnisse im Sinne von Erleidnissen des ursprünglichen Lebens. Ähnliches hält Klages Th. Lipps vor („Geist und Seele" IV, S. 249f.) und er würde Husserl vermutlich dasselbe vorhalten. Wenn aber Klages nachdrücklichst darauf hinweist, daß man imstande sei, die erschauten Wesen und Urbilder wenn auch nicht durch begriffliche Definitionen, so doch „mit Hilfe ausdrucksverwandter Bilder zu charakterisieren" („Geist und Seele", 1. Fortsetzung, S. 391), so berührt er sich hier eng mit einer Richtung der Phänomenologie (der Münchener,

Digitized by Google

insbesondere Pfänders), der immer wieder vorgeworfen wird, daß sie sich zu sehr der Bilder statt der begrifflichen Definitionen bediene, weil jene Kritiker ganz übersehen, daß es ihr eben nicht auf Begriffsanalysen ankommt, sondern darauf, durch solche Gleichnisse und Bilder auch andere soweit möglich instand zu setzen, die vermeinten metaphysischen Wesen zu schauen. Ebenso scheint uns gerade auf phänomenologischer Seite ein Vorstoß in der Richtung jener Metaphysik vorzuliegen, die in symbolischer Darstellung den tiefen Sinn jener Urbilder der Wirklichkeit zu erschließen sucht, nämlich in der von manchen Fachphilosophen als „unwissenschaftliche Phantasterei“ abgelehnten „Realontologie“ von Hedwig Conrad-Martius.

Wenn also auch Husserl selbst und seine Phänomenologie (dagegen durchaus nicht alle anderen Phänomenologen) das Leben und seine „Bilder“ und Urbilder nicht berücksichtigt, so hat doch diese Phänomenologie vor allem als Methode gerade vom Standpunkte Klages' und seiner Anhänger die größte Bedeutung, denn durch konsequente Rückgängigmachung aller Bewußtseinskonstitutionen, durch Analyse aller vermittelst der „transzendentalen Leitfäden“ und „Motivationszusammenhänge“ vorgenommenen „Sinngebungen“ wird ja die Verwandlung der „Bilder“ und Urbilder des Lebens in „Dinge“ und Gegenstände („Vom Wesen des Bewußtseins“, S. 21ff.) wieder rückgängig gemacht, oder kann es wenigstens; durch sie nimmt das Bewußtsein seine eigene Leistung zurück, bis es wieder bis zu den Urphänomenen, den „Bildern“ usw. des Lebens gelangt ist, die es mit seinen rationalen Drahtnetzen überspannt hatte. (Vgl. Edith Landmann, „Die Transzendenz des Erkennens“, S. 284.) Was Klages und seine Anhänger nicht müde werden, als die größte Tat Nietzsches in der Psychologie zu preisen: die Entlarvung aller ideologischen Masken, die vom Bewußtsein über das ursprüngliche Leben der Seele geschoben werden, so daß schließlich nur noch diese Schemen und Masken sichtbar sind — diese Leistung Nietzsches auf dem Gebiete der Psychologie kann die Phänomenologie, soweit sie konsequent ist, auf alle Gebiete, auf alle nur möglichen Gegenstände des Bewußtseins welcher Art auch immer ausdehnen, indem sie auch hier allen Leistungen des Bewußtseins nachgeht, alle „Sinngebungen“ rückgängig macht,

Digitized by Google

bis sie zu den leibhaften Gegebenheiten und den Urphänomenen des „Geistes" und von da, noch tiefer, zum Leben selbst vorgedrungen ist!

Freilich besteht hier die Gefahr, daß diese Analysen Selbstzweck werden, daß die Phänomenologie sich erschöpft in möglichst minutiösen Analysen und systematischen Festlegungen jedes kleinen und kleinsten Schrittes innerhalb der „transzendentalen Sinngebungen" und ihrer „Motivationszusammenhänge", so daß sie, wenn sie damit fertig ist, keine Kraft mehr übrig hat zum Erleben und Schildern der „Bilder", der metaphysischen Wesen. Daß sie nicht um dieser Urphänomene und des sie gebärenden Lebens, sondern um der „transzendentalen Leitfäden" und ihrer Systematisierung willen die ganze Arbeit unternimmt, ist eine große Gefahr für die Phänomenologie — und hier ist es, wo Klages einsetzt, wo er fordert, daß die Leistungen des Bewußtseins, des „Geistes" um des Lebens willen untersucht werden und nicht umgekehrt.

II. Der „Geist" als lebensfeindlicher Wille

Der „Geist" ist nach Klages aber nicht nur erkennender, erfassender, sondern vor allem w o l l e n d e r Geist. Sein Wesen zeigt sich sogar noch viel mehr in seiner willensmäßigen, als in seiner erkenntnismäßigen Seite. (Deshalb allein schon ist es irrig, Klages' „Geist" einfach mit Verstand oder Intellekt gleichzusetzen [wie dies z. B. Scheler in dem Aufsatz „Die Sonderstellung des Menschen", S. 244 im Leuchter-Jahrbuch „Mensch und Erde", 1927, tut].) Schon in der Aufmerksamkeitszuwendung (dem „Blick auf" etwas des reinen Ich im Sinne Husserls) liegt für Klages ein willensmäßiges Element, auch wenn dieses Aufmerken durch ein äußeres Geschehen veranlaßt wird (z. B. das Stolpern über einen Pflasterstein, vgl. Klages' „Persönlichkeit", S. 68 f.). Jedes Wollen ist, im Gegensatz zu den leib-seelischen Trieben, den seelischen Strebungen, Wollen eines bewußten, gewußten, — gedachten, vorgestellten, wahrgenommenen oder sonst irgendwie vermeinten, intendierten — etwas. Es setzt also einerseits die erfassende, aus dem Fluß des Erlebens abgegrenzte Gegenstände heraushebende Tätigkeit des „Geistes" voraus, andererseits greift es in diesen Erlebnisstrom ein, indem es alles auf die Vorstellung des Zieles und seine

Digitized by Google

Herbeiführung durch bestimmte Verhaltungsweisen und Handlungen richtet und auch die einzelnen Schritte, die zur Erreichung des Zieles nötig sind, dem Leben einprägt, so daß sie zur gegebenen Zeit von ihm verwirklicht werden. (Vgl. darüber auch vor allem M. Geiger „Fragment über den Begriff des Unbewußten und die psychische Realität“, Halle 1921. — Überhaupt finden sich über das Problem des Wollens tiefgreifende Untersuchungen bei den Phänomenologen Geiger und Pfänder [bei letzterem in der „Phänomenologie des Wollens“ und der „Psychologie der Gesinnungen“, Teil I, S. 75ff. und II, S. 67ff].) Dadurch fußt also der Wille auf dem den Erlebnisstrom störenden, Gegenstände konstituierenden Bewußtsein, außerdem stört er selbst den „natürlichen“ Ablauf dieses Erlebnisstromes, indem er ihn in einer bestimmten Richtung leitet, statt ihn seinen eigenen inneren Tendenzen zufolge dahinfließen zu lassen.

Zum vollen Verständnis von Klages' metaphysischer und psychologischer Willenslehre müssen wir uns nochmals völlig klar werden über seine Gesamtkonzeption der geist-behafteten menschlichen Persönlichkeit. Der Mensch steht in der Mitte zwischen zwei Reichen: auf der einen Seite das kosmische, leibseelische Leben, von dessen zahllosen besonderen Gestaltungen er eine ist, aus dem er emporgewachsen und in dem er in seinen tiefsten Schichten verwurzelt ist, das in der unendlichen Wirklichkeit stets sich wandelnd, Neues gebärend, Altes zerstörend doch auch gewisse Formen, „Bilder“ durch die sich ähnelnden Gestaltungen durchhält. Es ist ausgebreitet im kosmischen Raum und der kosmischen Zeit (nicht dem einförmig starren Schema von Raum und Zeit, als welche der Geist sie erfaßt und umdeutet), in ihnen daseiend und wirklich. Auf der anderen Seite steht der in sich völlig gleiche Geist, nie sich wandelnd, Raum und Zeit und dem Strom des Werdens und Vergehens, der schöpferisch sich gebärenden und auszeugenden Seelen und „Bilder“ entrückt. (Diese Auffassung des Geistes von Klages scheint sich uns sehr stark zu berühren mit der des alten Aristotelikers Averroes — womit nicht gesagt sein soll, daß Klages sie von diesem übernommen hätte, in allem anderen steht er ja auch eher auf dem entgegengesetzten Standpunkt wie Averroes.) Diese beiden Bereiche haben

Digitized by Google

ursprünglich nicht das Mindeste miteinander zu tun, wieso sie — historisch — überhaupt in Beziehung zueinander traten, ist nicht ohne weiteres ersichtlich (in den vorliegenden Arbeiten von Klages findet sich nichts näheres darüber). Jedenfalls war es, nach Klages, ein verhängnisvoller Augenblick für die ganze Welt, als es geschah und beide Mächte haben sich seither unablässig bekämpft, wenn es auch mitunter zu seltenen kurzen „Waffenstillständen“ zwischen ihnen kam. Der „geometrische Ort“ gleichsam, wo dies geschah, die Einbruchsstelle des Geistes ins Leben ist aber das Ich, das in den Leib gesenkt und durch diesen auch mit der Seele verknüpft ist[1]), dadurch mit dem Leben und Erleben der Seele. In dem Ich vollzieht sich das auffassende und wollende Bewußtsein, sein bewußtes Erleben wird gespeist einerseits aus dem leib-seelischen Leben, andererseits aus dem Geist — in welcher Weise dies sich auf der auffassend-erkennenden Seite vollzieht, haben wir oben bereits gesehen. Durch das Aufeinanderprallen dieser so entgegengesetzten Mächte werden beide allererst auch bewußt erfaßt. Die Seele erlebt sich und anderes (doch nie das Erleben selbst, wie wir sahen!) auch ohne Geist, bewußt erfaßbar ist sie nicht ohne ihn, der Geist aber erlebt sich nicht einmal ohne Seele und Leben (er er-lebt nach Klages ja überhaupt nicht!) geschweige denn, daß er erfaßt würde. Es ist „das Ich, nicht der Geist, sondern lebengekoppelter Geist oder im je eigentümlichen Lebensspielraum eines menschlichen Eigenwesens der orientierende Mittelpunkt, von dem aus der Geist in das Leben hineinwirkt, für dessen Einfluß er empfänglich geworden“ („Grundlagen der Charakterkunde“, S. 168). „Die Seele ohne den Geist ist erlebbar, mag rhythmisch pulsieren in den atmosphärischen „Elementen“ und mindestens vorwalten in der Tierwelt. Der Geist ohne die Seele dagegen wird weder gedacht noch vorgestellt, liegt als akosmisch vielmehr außerhalb des Bewußtseins überhaupt und wird nur erschlossen aus den freilich unablässigen Wirkungen auf das Element in uns selbst, das unter seinem Strahl vereist und zerfällt. Er ist das „absolute“ oder „exzentrische“ Außen, die Seele das natürliche Innen“ (do. S. 168). Der Geist ist, wie gesagt,

[1]) u. a. „Grundlagen d. Charakterkunde“, S. 204.

Digitized by Google

unveränderlich, stets sich gleich, daher muß ihn eine gewisse Furcht befallen, sich zu verlieren, zu vergehen angesichts jenes stets sich ändernden, dahinfließenden leib-seelischen Lebensstromes, mit dem er nun verknüpft ist (nur für den Geist gibt es daher Todesfurcht, d. h. Angst vor dem Aufhören als diese selbe, mit sich selbst identische Einheit, wie auch Unsterblichkeitsverlangen im Sinne eines Fortbestehens dieser Einheit)[1]). Dagegen sucht der Geist sich zu wahren, indem er diesem Wandel und Vergehen Einhalt zu gebieten sucht, und dies tut er, wie wir sahen, indem er die im Schauen erlebten, dahinströmenden „Bilder“ der Seele in scharf umgrenzte, starre Einheiten mit scharf umgrenzten, starren Eigenschaften umwandelt im Erkennen und andererseits das ganze Leben auf ebensolche scharf umgrenzte, gewollte Ziele zu richten strebt, es durch derartige logische, ethische und ästhetische Normen und Prinzipien zu regeln trachtet.

Dadurch kommt Klages zu folgenden Kennzeichnungen des Willens als der zweiten Erscheinungsweise des „lebengekoppelten“ Geistes, die der ersten, dem Auffassen, Erkennen usw. gegenüber an Wichtigkeit nicht nachsteht, sie in ihren verheerenden Folgen für das leib-seelische Leben vielleicht noch übertrifft. Er spricht hier geradezu von der „akosmischen Macht des Geistes, dessen Wesen lebensfeindlicher, lebentötender Wille ist“ („Die Grundlagen der Charakterkunde“, S. 131). Der Geist äußert sich, wie wir sahen, in den Bewußtseinsakten. Nach Klages aber gibt es „zwei echte Akte, nicht mehr und nicht weniger, den Auffassungsakt und den Willensakt. Es muß wenigstens ein Auffassungsakt stattgefunden haben, damit ein Willensakt stattfinden könne; aber nur aus diesem... ermitteln wir das Wesen der geistigen Tat überhaupt“ („Persönlichkeit“, S. 66). „Urteile sind innere Handlungen, die in äußeren Handlungen sich entladen können, ...Handlungen aber setzen Wollungen voraus: und die Wollung ist...eine Tätigkeit des Ichs“ (do. S. 68). „Hat... unser Auffassungsvermögen das schon geleistet, was unser Urteil darüber uns nur zum Bewußtsein bringt“ (nämlich das Fixieren einer bestimmten Gegeben-

[1]) u. a. „Grundlagen d. Charakterkunde“, S. 150ff.

Digitized by Google

heit im kontinuierlich weiter strömenden Fluß der Erlebnisse), „so hat es im Auffassungsaugenblick eine Tat vollbracht, von welcher der Auffassende allerdings nichts bemerkte, weil er...vom Ergebnis der Tat gefesselt war“ (do., S. 71). „Will ich überhaupt, so will ich auch etwas; ...und will ich schon etwas, so setze ich in Gedanken einen zwar nicht seienden, aber sein-sollenden Gegenstand.“ ...So bringt das Ich „wollend offensichtlich hervor den seinsollenden Gegenstand und so schafft es handelnd diesen um in den — seienden Gegenstand“ (do., S. 75). „Im Auffassungsvorgang folgt die geistige Tat abschließend auf Erlebnisvorgänge, im Willensvorgang ist sie....Veranlassungsgrund von Erlebnisvorgängen“ (do., S. 79). Nach Klages ist „das Ziel des Wollens... ‚vorgesetzt‘, das der Gemütsbewegung dagegen bildet nur den natürlichen Abschluß der in ihr selber liegenden vis a tergo“. Es ist „in Ansehung eines Objektes das Ziel jedes Wollens ein mathematischer Punkt, der Richtungsausdruck des Wollens die mathematische Gerade“. Ferner ist „die Willensbemühung keineswegs etwa auf die Erzeugung, sondern gerade auf Unterdrückung von Bewegungen aus..., und zwar zum Behuf des Innehaltens einer Bewegungsrichtung, die dem Bewegten, anstatt ihm natürlichermaßen innezuwohnen, aufgezwungen wird durch das ‚Vorgesetzte‘“ („Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft“, 3. und 4. Aufl., S. 46f.). Klages weist mit aller Entschiedenheit die Auffassung zurück, „der Wille bewege, der Wille schaffe gar, wo er in Wirklichkeit gerade umgekehrt das pausenlose Vibrieren der Lebensbewegung aufhält. Wir sind Wollende genau insoweit, als wir triebhafte Regungen unterdrücken... Gefühle und Willen stehen zueinander im Verhältnis ausschließender Gegensätzlichkeit, dergestalt, daß, nach Analogie der Triebe gefaßt, der Wille zu gelten hätte als universelle Hemmtriebfeder“ (do., S. 80).

In diesem Kampf zwischen Leben und Geist ist es nun freilich nicht immer so, daß der Geist vermittels des wollenden Ichs sich das Leben anzugleichen sucht, daß er es, gleich wie er selbst stets mit sich identischer, seiender Geist ist, in stets mit sich identische, „existierende“ (statt in der Wirklichkeit dahinströmende) mit sich identische „Dinge“ und Kräfte zu verwandeln strebt. Es

Digitized by Google

gibt hier auch noch andere Auswege; so kann z. B. der Geist versuchen, sich mitsamt dem Ich aus dem Leben herauszuziehen — hierher gehören nach Klages alle Formen von Askese; auch das buddhistische Nirvana und die christliche Ekstase deutet er (ob mit Recht, sei hier dahingestellt) in diesem Sinne. Das Ich will hier in das „Jenseits“ des Geistes eingehen, Leib und Seele werden dabei nur als störende Hemmungen empfunden und möglichst zu überwinden oder doch zu knechten gesucht („Prinzipien der Charakterkunde“, S. 131 ff., 165 ff.; „Persönlichkeit“, S. 113 ff.). So gibt es also im Verhältnis des Ichs zum Geist, resp. im Verhältnis des Geistes zur Welt und dem Leben, vermittels des Ichs zwei entgegengesetzte Möglichkeiten: Hingabe (Lösung) und entgegensetzende Behauptung (Bindung): das Ich kann sich dem „akosmischen“ Geist hingeben unter möglichster Zurückdrängung des leib-seelischen Lebens; es kann aber auch das geist-erfüllte Ich sich im Leben kämpfend zu behaupten suchen, indem es sich ihm entgegenstemmt und dann sich Leben und Welt anzugleichen sucht. Die gleiche Haltung kann das Ich aber auch dem Leben gegenüber einnehmen, sowohl dem leib-seelischen Leben als Einheit gefaßt gegenüber, als auch gegenüber dem leiblich-vitalen oder dem seelischen Leben für sich genommen. Und auch hier kann dieses Verhalten sich sowohl auf das individuelle, „persönliche“ Leben beziehen als auch auf das kosmische All-Leben (es ist äußerst wichtig, dies zu beachten, denn nur, wenn man diesen von Klages eindringlich betonten Punkt übersieht, kann man dem Irrtum verfallen, er predige die hemmungslose Hingabe an die egoistischen Triebe, das hemmungslose Sichausleben, durch das jegliche Moral, Ordnung und maßvolle Schönheit vernichtet würde, vgl. insbesondere „Grundlagen der Charakterkunde“, S. 157 f., 173 ff.). Klages' Analyse des Willens ist als solche durchaus verwandt mit der des Phänomenologen Pfänder (vgl. „Zur Psychologie der Gesinnungen“, l. c.), wenn auch beide in ihren metaphysischen Konsequenzen fast entgegengesetzte Wege gehen. Auch nach Pfänder gleicht die menschliche Persönlichkeit, wie jedes geistige Lebewesen, einer Elipse mit ihren beiden Brennpunkten, während das ungeistige Lebewesen einem Kreis mit seinem einen, einzigen Mittelpunkt vergleichbar wäre. Der eine Brennpunkt in der Persönlichkeit ist das auf-

Digitized by Google

fassende, erkennende und wollende Ich oder Ich„zentrum", der andere das Selbst, noch tiefer das Grundwesen, aus dem der Erlebnisstrom hervorgeht, ehe er vom Ichzentrum aktualisiert wird. Das Ich kann diese Erlebnisregungen aktualisierend in sich aufnehmen und sie durchleben, es kann sich aber auch ihnen versagen. Dies ist vor allem bei den Trieben und Strebungen wichtig, denn hier kann es die einen unterdrücken, die anderen fördern oder schließlich von sich aus in einer bestimmten Richtung streben, oder doch den Erlebnisstrom in einer gewollten Richtung lenken. Hierauf allein beruht auch die Möglichkeit ethischer Sollensimperative und ethischer Werte. (Schon dies zeigt, daß der Geist keineswegs so machtlos ist, wie Scheler — l. c. — annimmt.)

Ganz ähnlich verhält es sich bei Klages. Auch bei ihm ist der Mittelpunkt der menschlichen Persönlichkeit nicht mehr allein das mit dem All verbundene „Es", aus dem sein rhythmisch pulsierendes Leben hervorströmt (— dieses „Es" entspricht dem „Selbst", in seinen tiefsten Schichten dem „Grundwesen" bei Pfänder —), sondern hinzu kommt das mit dem Geist verbundene Ich, das aus Geist und Leben zugleich gespeist wird und dessen „aktuelle" Erlebnisse infolgedessen immer geistig und leib-seelisch zugleich sind, wenn auch bald die eine, bald die andere Seite überwiegt. Daraus folgt, „daß völlig ohne Lebensseite kein Ichgefühl wie auch völlig ohne Ichseite kein Lebensgefühl vorkommen kann" („Grundlagen der Charakterkunde", S. 171). „Ohne, daß eines im anderen unterginge, überlagert nur mit sehr unterschiedlicher Vollständigkeit entweder der Geist das Element oder das Element den Geist, unter Preisgabe jeweils eines wesentlichen Teils seiner Eigenart" (ebenda, S. 169). Jedes Gefühl ist aber auch leib-seelisch, nicht nur geistig-seelisch. Und nicht jedes Gefühl entspringt aus den tiefsten Tiefen des Ichs, in denen die Schauung der „Bilder" gründet und der Zusammenhang des Einzellebens mit dem kosmischen All-Leben sich stets von neuem gebiert (ebenda, S. 163f.). Nur die „seelischen" Gefühle im engeren Sinne, vor allem die der Zuneigung und des Widerstrebens „signalisieren unmittelbare Zusammenhänge der Seele des Lebensträgers mit den... Bildern und eignen ausschließlich dem Menschen. Dagegen melden sich mit den vorwiegend leiblichen Begehrungs- wie auch

Digitized by Google

Abwehrgefühlen, die Tieren und Menschen gemeinsam, unmittelbar die ‚vegetativen‘ Lebensvorgänge an und nur mittelbar insofern die Bilder, als sie mit jenen... verbunden sind“, und zwar dadurch, daß ein Drang nach bestimmten Bildern, die gewisse leibliche Bedürfnisse und Strebungen erfüllen und befriedigen, jenen „vegetativen“ Lebensvorgängen innewohnt (ebenda, S. 170). Tritt nun die auf die Bilder gerichtete „Stimmungsseite“ sowie der Bildgehalt in den Gefühlen und Strebungen zurück, während ihre „Antriebseite“, das Moment des Strebens und Drängens, bleibt und immer stärker wird, so kann sich der Geist ihrer für seine Zwecke bemächtigen. Je mehr das seelische Moment, die Richtung auf die Bilder in Trieben und Strebungen verschwindet, je mehr diese dadurch ziellose Kraft werden, desto eher kann sich der Geist ihrer bemächtigen, aus ihnen die Willenskraft ziehen, die er nun seinen Zwecken dienstbar macht. (Hier berührt sich Klages' Willenstheorie mit den sonst von den seinen so verschiedenen Schelers — l. c. — ebenso aber auch mit derjenigen der Psychoanalyse, wonach der Geist nur durch Verbindung mit den Lebenstrieben, mit „sublimierten Triebenergien“ seine Kraft zum Hineinwirken in die Wirklichkeit erlangt.) „Nachdem im Menschen durch Koppelung seiner Vitalität (oder Seele) mit dem Geiste das Ich entstanden, sind es die Antriebserlebnisse und sie allein, deren sich zu bemächtigen der Geist versuchen kann und die unter Ausschluß der Stimmungsseite des Fühlens, unter Ausschluß also der Bilder dienstbar zu werden vermögen dem Willen“ („Grundlagen der Charakterkunde“, S. 124). Dadurch entsteht „die Austreibung der Seele und die Unterjochung des bildschwach gewordenen Leibes unter die Herrschaft des Willens“ (do., S. 131). So haben wir hier im Wollen und Handeln eine ähnliche Stufenfolge, wie wir sie oben beim Erkennen und Urteilen sahen: „Verzwistung von Leib und Seele — Entleibung der Seele oder Verwerfung der Wollust oder Lähmung der Gestaltungskraft — Entseelung des Leibes oder Erblindung des Schauens oder der Leib als Maschine“ (do. S. 133). Wenn nun aber Scheler (l. c.) meint, das Satanische, das Ur-böse beseitigen zu können, indem er den Drang und Trieb mit dem an sich machtlosen Geist verknüpft, so sieht Klages umgekehrt hierin gerade den Beginn des Ur-bösen, sofern es sich dabei um die

Digitized by Google

entseelte, rein leibliche Triebenergie handelt. Freilich ist dies weniger der Fall, wenn die Triebenergie im Willen zur Flucht aus der Welt in ein „rein geistiges Jenseits" verwendet wird, wie in der mittelalterlichen Askese (s. o.), als wenn der Geist nun vermittels dieser Willenskraft in einer Art „Willen zur Macht" die ganze Welt unter stets weitergehender Zurückdrängung des Lebens zu schematisieren und mechanisieren strebt. Am furchtbarsten aber ist es, wenn hier nicht der Geist als allgemeiner Geist, als „Vernunft", dem Willen seine Ziele vorschreibt und Gesetze diktiert, sondern wenn er den willkürlichen Launen und Süchten eines vom allgemeinen Geist nicht geleiteten, völlig seelen-losen Menschen dienstbar gemacht wird, der nur noch nach Befriedigung seiner persönlich-egoistischen leiblichen und „geistigen" Bedürfnisse strebt. „Wenn das Ich einer Welt der ewigen Wandlung wandlungsunfähig und isoliert gegenübersteht, so wird sein Daseinswille im Verhältnis zur Welt Verschlingungswille und, da es ihm nicht gegeben, etwas „einzuverleiben", Zerstörungswille. Damit aber ein sich selbst bejahender Vernichtungswille Ereignis werde, müssen drei Bedingungen erfüllt sein: ...weitgehende Atrophie aller Lösungstriebfedern, völliger oder nahezu völliger Mangel an geistigen Bindungen und endlich uneingeschränkte Aktivität, die ihrerseits wieder starke, aber fast qualitätslos gewordene Triebe voraussetzt... Dann haben wir den essentiell bösen Menschen, wie ihn uns Shakespeare in Richard III. vorgezeichnet, und der solcherart böse Mensch ist nichts anderes als der Träger gewissermaßen eines Willens „an sich", der sich der Energien bedient, die ihm fortwährend zufließen aus einer triebstarken, aber ganz und gar seelenlosen Vitalität" (do. S. 184).

Klages lehrt also keineswegs, wie schon hervorgehoben, das hemmungslose sich Ausliefern an die leiblichen Triebe, wie manche seiner Gegner zu glauben scheinen. Denn diese Triebe, vor allem auch die heute überhandnehmende „Erotik" (die eben nur noch entseelter, eros-loser Sexus ist, wie Klages im Anhang zur 2. Auflage seines „kosmogonischen Eros" nachweist) sind ja nicht das, was er unter Leben oder gar kosmischem Leben versteht, sondern sie sind entweder „entseelte", rein körperliche Dränge, oder aber auch geistdurchsetzte leib-seelische Dränge oder Strebungen, die aber meist nur einer Teilschicht der

Digitized by Google

Persönlichkeit entspringen, keineswegs aber ihren letzten Lebenstiefen und dem kosmischen All-Leben, in dem sie wurzeln. Hier ist nicht nur die individuelle Persönlichkeit und ihr individuelles Leben — im Gegensatz zum All-Leben — das, auf dessen Durchsetzung und Befriedigung der Wille zielt, sondern gar nur ein abgespaltener Teil derselben (so in der Trunksucht, Eifersucht, Besitzgier usw.). „Daraus erhellt, daß es noch ganz andere Besessenheiten gebe, als die mit dem griechischen Enthusiasmus gemeinte, Besessenheiten nicht im Sinn des Überkommenseins von einer die Ichheit sprengenden Lebensgewalt, sondern der klammernden Gebundenheit an die tyrannische Übermacht einer einzigen Triebfeder... In der Sucht ist die Leidenschaft zur Angelegenheit des egoistischen Willens geworden, dieser aber zum Fanatiker eines und nur eines einzigen Zielgedankens. Nicht aus Anheimfall des Charakters an das Leben, sondern aus innerster Gleichgewichtsstörung seiner Wesensbestandteile will die ‚Unfreiheit‘ der Süchte verstanden sein.“

Klages erkennt also sehr wohl, daß der Wille, auch wenn er ungeistigen Trieben oder Strebungen folgt, deshalb doch durchaus noch nicht im Sinne des kosmischen Lebens wirken muß; wenn er z. B. nur den entseelten Trieben, oder der Selbstbehauptung der Einzelperson und ihrem Individualleben oder gar nur einem abgespaltenen Teil desselben dient, ist er hiervon vielmehr ebenso weit, wenn nicht noch weiter entfernt, wie wenn er „rein geistigen“ Richtlinien, Gesetzen des allgemeinen Geistes, folgt. Immer aber hat der Wille bei Klages nur eine hemmende, einschränkende, nie eine schöpferische Kraft. Wie bei Pfänder können die Strebungen und Triebe sich nur dann auswirken und in Handlungen umsetzen, wenn sie vom Ich „aktualisiert“ werden, darauf beruht die Macht des Ichs: es kann sich der einen Strebung usw. öffnen, der anderen versagen, sich von der einen ergreifen lassen, eine andere zurückdrängen. „Es kommt nicht darauf an, ob wir uns das aktuelle Ich als einen mathematischen, d. i. ausdehnungslosen Ort... denken wollen, wo bald die eine, bald die andere Triebfeder nötigend oder fordernd zur Wirkung gelange, oder ob wir den aktionsfähigen Ichpunkt seine Stelle wechseln lassen, indem ihn bald die eine, bald die andere Triebfeder angezogen und gefesselt hätte; denn der Erfolg ist in beiden

Digitized by Google

Fällen derselbe, weil stets die ‚siegende‘ von zwei einander etwa widerstreitenden Triebfedern die Aktionen des Ichs bestimmt. Daraus folgt, daß grundsätzlich jede unterscheidbare Triebfeder zu jeder anderen desselbigen Ichs in Widerspruch treten könne; weshalb sich tatsächlich die meisten inneren Kämpfe nicht so sehr zwischen dem Ich und der untergeistigen Vitalität als zwischen den verschiedenen Interessen der Persönlichkeit abspielen. An der isolierten und isolierenden Rolle des Ichs nimmt naturnotwendig jede Triebfeder teil, sofern sie die Ichstelle zu besetzen vermag“ (ebenda, S. 172f.). So ist also das Ich im Willen in zwiefacher Hinsicht in negativem Sinne tätig: 1. entzieht es dem rhythmisch dahin strömenden Leben Triebenergien, nachdem es Leib und Seele entzweit hat, 2. läßt es nur bestimmte Strebungen usw. — Triebfedern — überhaupt sich aktualisieren und verwirklichen, während es andere nicht zuläßt oder zurückdrängt. Dadurch kommt Klages dazu, den geistigen Willen als „universelle Hemmtriebfeder“ zu bezeichnen. Und auch wenn der Wille in positivem, lebensförderndem Sinne tätig ist, kann er dies nach Klages nur durch negative Mittel, nämlich indem er negative, das Leben schädigende Triebfedern, Strebungen usw. hemmt. Nie aber kann er nach ihm positiv in positivem Sinne tätig sein[1]). Es fragt sich, ob das richtig ist, ob das Ich vielleicht nicht nur eine Auswahl zwischen sich bereits andrängenden Trieben, Strebungen usw. treffen kann, ob es nicht vielmehr auch seinerseits bestimmte Strebungen allererst zur Auslösung bringen, sie von sich aus erwecken und herbeirufen kann. Wir wollen versuchen, uns an einem Beispiel klar zu machen, in welcher Form dies etwa geschehen könnte!

Stellen wir uns vor, ein hemmungsloser Triebmensch versuche seine frühere Geliebte nach einem harmlosen geselligen Beisammensein urplötzlich aus Eifersucht zu töten — danach ist er vielleicht ganz entsetzt und erstaunt über sich selbst und kann gar nicht verstehen, wie er sich nur so „hinreißen“ lassen konnte. Dieser Mensch war einem einzelnen, egoistischen Trieb im oben charakterisierten Sinne verfallen. Was wäre nun geschehen, wenn dieser Mensch, statt

[1]) Vgl. u. a. „Grundfragen der Charakterkunde“, S. 147, 159.

Digitized by Google

etwa durch äußerlich hinzukommende Leute vielmehr durch seinen Willen an dieser Tat gehindert worden wäre? Zweifellos hätte das Ich in einer willentlichen Entgegensetzung den Trieb gehemmt, also durchaus das getan, was Klages als Wesen des Willens hingestellt hat. Doch hätte das wollende Ich nicht noch mehr tun können? Es hätte vielleicht sich nicht nur damit begnügt, diesen Trieb zu unterdrücken und abzuschnüren, es hätte sich auch bemühen können, sich früherer Stunden eines glücklichen Zusammenseins mit der Geliebten, sich ihres vielleicht damals erschauten „Bildes“ oder „Urbildes“, ihres metaphysischen Wesens zu erinnern, und durch stärkste Konzentration auf dieses wäre es ihm vielleicht gelungen, alle Besitzinstinkte und daraus hervorgehenden Eifersuchts- und Rachetriebe zu überwinden und in der Einstellung des „was gehts dich an, wenn ich dich liebe?“ ihr gegenüber eine völlig veränderte Haltung einzunehmen. Hätte hier nicht das wollende Ich gerade vermöge seines Willenseingriffes etwas Positives geleistet? Gewiß, zunächst wirkte es nur hemmend, indem es den Rachedurst unterdrückte, aber dann ging es weiter, es bemühte sich, sich das Urbild der Geliebten zu vergegenwärtigen, es konzentrierte sich mit aller Energie darauf und kämpfte dafür, daß die frühere Gesinnung wieder von ihm Besitz ergreifen konnte. Freilich, jene früheren Erlebnisse konnte das Ich nicht erzeugen, sie mußten wirklich einmal erlebt sein und es stand nicht nur bei ihm, ob seine Bemühungen, sich ihrer zu erinnern, gelingen würden, — ohne die Unterdrückung des Rachetriebes durch das Ich wäre die Besinnung auf das metaphysische Wesen der Geliebten und die Wiederbelebung der Liebe zu ihm jedenfalls nicht gelungen, — und ebenso konnte es diese frühere Gesinnung nicht aus dem Nichts erzeugen, aber es konnte ihr Wiedererwachen erstreben und sie behüten und fördern. Und gerade durch diese Möglichkeit, Triebe und Strebungen zu hemmen oder aber auch zu fördern, vielleicht zu erwecken, kann das wollende Ich für das Leben sehr viel leisten[1])! Nicht, daß das Ich hemmt und fördert ist an sich schon verhängnisvoll und von vornherein schädlich, es kommt darauf an, was es hemmt und wozu und was es fördert und wozu!

[1]) Vgl. die „Phänomenologie der Mystik“ d. Verf., S. 118ff.

Digitized by Google

Klages gibt übrigens sehr wohl die Möglichkeit zu, daß die Tätigkeit des Ich den „Zielen“ (soweit man hier von „Zielen“ reden kann) des Lebens diene, wenn auch selbst dann seiner Meinung nach der Wille sich immer nur als Hemmung von Regungen und Erlebnissen betätigen kann, die diesen Zielen entgegengesetzt sind. Er sagt selbst: es zeigt sich, daß „die zerstörende Natur des Wollens eine Verwertung des Wollens im Dienste bejahender Regungen und schöpferischer Gestaltungsantriebe allerdings nicht ausschließt, ebenfalls aber auch, daß die Wollung selber allemal in einer Reihe schlechthin zerstörender Akte bestehe, und daß der Wille eine durch und durch verneinende Macht sei“ („Grundlagen der Charakterkunde“, S. 147 und „Persönlichkeit“, S. 81f.). Er gibt auch die Möglichkeit zu, daß im Erleben der Mächte des ursprünglichen Lebens dieses Erlebnis „seinerseits den Willen mobilisiert, zum Zweck also der Verwirklichung von Zielen des Lebens“ („Persönlichkeit“, S. 83f.). „Steht im Menschen dem Lebenszentrum (= dem ‚Selbst‘ und ‚Grundwesen‘ bei Pfänder, Verf.) oder dem Es das Ichzentrum... entgegen, so kann es nicht ausbleiben, daß wenigstens im Wachen zwischen beiden Realpunkten ein ununterbrochener Verkehr stattfinde. Es laufen... zwischen ihnen unablässig Boten hin und her: Ichboten, an das Es Befehl überbringend, Esboten, beim Ich mit unberechenbaren Künsten der Überredung wirkend. Dringen jene durch, so steht die Vitalität im Dienste irgendeines ‚Willens zur Macht‘..., dringen diese durch, so wird entweder das Ich vorübergehend entmächtigt, oder es stellt sich seinerseits in den Dienst des Es, mit dem Willenswerkzeug die Ziele realisierend, die ihm eingegeben wurden von der Vitalität“ („Persönlichkeit“, S. 84).

Ja, Klages geht noch weiter, er gibt zu, daß die Verbindung mit dem kosmischen Leben und das Schauen seiner „Bilder“ beim Menschen, nachdem er nun einmal ein Ich hat, auch vermittels seiner erlebt werden! „Auch der Mensch freilich empfängt Botschaften der Bilder und hat sogar die Fähigkeit, sich schauend mit ihnen botenlos in Verbindung zu setzen; aber dieser Zustand ist nicht mehr Gefühl und jene Botschaften ergehen über seine Vitalität zunächst an den neuen Mittelpunkt seines Wesens, das Ich, wo sie augenblicklich bald mit

Digitized by Google

Zustimmung bald mit Abneigung, beantwortet werden“ („Grundlagen der Charakterkunde“, S. 161). Ebenso gibt er zu, daß trotz des Gegensatzes zwischen Geist und Seele beide derart zusammenwirken können — wenn es auch selten genug geschieht —, daß sie sich in einer Persönlichkeit zu einer höheren Einheit harmonisch ergänzen. Er sagt selbst, „daß nicht notwendig das Zueinander beider Substanzen zugleich ihr Gegeneinander bedeute, sondern bisweilen auch werden könne ein weniger schmerzhaftes Miteinander. Wie jenes in verschiedenstem Ausmaß bald den schlecht zentrierten und labilen, bald den uneinheitlichen, disharmonischen, widersprüchlichen, und endlich den ‚zerrissenen‘ Charakter ergibt, so dieses den harmonischen, abgewogenen, ebenmäßigen, der zum Ersatz für den Verlust an voller Unmittelbarkeit seiner Lebensäußerungen einen Stil erworben und im tatsächlich niemals zu schlichtenden Zwist der Urpotenzen gleichsam die kurze Pause eines Waffenstillstandes darstellt. So entsteht jener glückliche Schein von Synthese und Totalität, mit der unter anderem ein Goethe den naiven Betrachter fesselt und — täuscht“ (Ebenda, S. 170). Für Klages ist also eine derartige Einheit von Geist und Seele zwar möglich, aber nur vorübergehend und nur als trügerischer Schein, der nur den im Grunde weiter bestehenden, unüberbrückbaren Gegensatz zeitweilig verdeckt. Es fragt sich, ob es sich wirklich so verhält, ob nicht doch eine derartige Synthese als höchste Vollendung, als eigentliche metaphysische Aufgabe des Menschen möglich ist!

III. Klages und der kosmische Geist

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir noch tiefer in das Wesen des „Geistes“ selbst einzudringen versuchen! Er ist bei Klages der eigentliche Gegner des Lebens, dem rhythmischen Strom der stets sich wandelnden Bilder enthoben, erst durch das Ich mit dem leib-seelischen menschlichen Lebewesen verknüpft. Er ist nicht dasselbe wie Verstand oder Bewußtsein, wenn auch erst durch seinen Zusammenstoß mit dem leib-seelischen Leben im Ich Bewußtsein möglich ist und entsteht. So ist nach Klages „zwar nicht das Bewußtsein, wohl aber der Geist eine metaphysische Macht“ („Grundlagen der Charakterkunde“,

Digitized by Google

S. 133). Diesen Geist können wir, wie schon gesagt, nach Klages nicht selbst erleben, so wenig wie das seelisch-leibliche Erleben, sondern wir können ihn nur aus seinen Wirkungen auf das Leben erschließen. Die Frage ist nun, ob wir seiner nicht doch in einer „geistigen“ Ekstase ebenso inne sein können, wie des kosmischen Lebens und ob es nicht ein symbolisches Erfassen des so Erlebten gibt. Der Geist ist bei Klages einheitlich, homogen, unwandelbar, mit sich identisch, Raum und Zeit entrückt, über das Leben und seine Bilder erhaben, aber eben darum ihnen entgegengesetzt. Dadurch verdanken wir ihm aber auch alle Selbstüberwindung auf Grund bewußter Erkenntnis und bewußter Ziele, ebenso auch alle Treue — die ja ein unwandelbares Festhalten an dem einen, selben ist trotz aller Wandlungen und der vergehenden Zeit. Hier nähert sich Klages dem Geist-Begriff Schelers, weicht aber gleich wieder von ihm ab, wenn er das Schauen der „Bilder“, der „Entelechien“ der Seele zuschreibt, während Scheler es gerade dem Geist zuteilen würde. Das Erfassen der Ideen und „geistigen“ Werte (wie Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit usw.) liegt dagegen auch bei Klages wieder auf seiten des Geistes.

Klages stellte einander gegenüber den person-verhafteten individuellen Geist und den Geist an sich, die Hingabe an diesen überindividuellen Geist dem nur der Befriedigung individueller Egoismen dienenden „geistigen“ Einzelwillen. Doch was ist dieser Geist an sich, was geschieht, wenn das Ich „begeistert“ ist, wenn es sich unter Überwindung alles Begrenzenden, Beschränkenden, Individuellen ganz diesem Geist öffnet und hingibt in geistiger Ekstase (die freilich nach Klages keine echte Ekstase sein soll)? Wenn das Ich alles Irdische abgestreift, jeden Halt, jede Verbindung mit der Welt und ihren Zweifeln zurückgelassen hat, (damit freilich auch alle „Triebfedern“ des leben-gekoppelten Geistes), wenn es somit „entworden“ ist im Sinne Meister Eckarts, dann kann verschiedenes geschehen, sofern es nicht voller Angst und Grauen umkehrt: es kann wie in völliger Leere haltlos in der namenlosen Einsamkeit stehen, ohne irgendetwas anderes zu erleben als sich selbst, als dies punktuelle, mit sich identische, nun völlig vereinsamte etwas — hier ist nur dies punktuelle Ich gegeben und sonst gar nichts, auch kein überindividueller Geist, dem es sich

Digitized by Google

hingeben könnte[1]), diesen Zustand kann also Klages wohl nicht meinen, wenn er vom Aufgehen des Ichs im überindividuellen Geist spricht. Das Ich kann aber auch noch weiter gehen, es kann aus der Welt der Gestalten, dem Leben herausgelöst durch die namenlose Einsamkeit hindurchgehend nun eine neue, gleichsam ungestaltete Welt finden. Aber auch diese Welt kann verschiedene Seiten haben — sie kann erlebt werden wie das Versinken in der dunklen, doch gestaltenträchtigen Nacht, der sterndurchsäten, aber mondlosen Nacht (ist dies das kosmische All-leben?) — ihr polar entgegengesetzt ist ein völliges Durchleuchtet-, Durchdrungen-werden von dem Ur-Licht, dem weiß-goldenen All-Licht, in dem das Ich ebenso untergehen, aufgehen kann, wie es im wogenden Dunkel der kosmischen Nacht versinken mag. Und wenn man jenes dunkle Reich als das des kosmischen, noch ungestalteten, aber tausendfältig gestaltenträchtigen Lebens bezeichnen will, so muß man dieses das Reich des leuchtenden, alles durchstrahlenden kosmischen Geistes nennen. Ob freilich Klages dies zugeben würde, ob er dies nicht als eine bestimmte Form des kosmischen Lebens auffassen würde, wissen wir nicht. (In seinen bis jetzt vorliegenden Schriften findet sich fast nichts darüber, vielleicht wird sein neues Werk auch hierüber Klarheit bringen.) Jedenfalls wüßten wir nicht, was der allgemeine Geist als metaphysisch vorhandene Substanz sein sollte, wenn nicht das gestaltlose, leuchtende, kosmische Lichtmeer. So wird das Ur-leben also und ebenso wird so der Ur-Geist an sich, vor aller Gestaltung, als kosmische Urpotenz erlebt. Doch ergreift uns ein Abglanz jenes Ur-lebens auch in dem hingebend-versunkenen Schauen des Wesens der uns umgebenden Naturgestaltungen — der sturmumbrausten Eichen, des wogenden Meeres, der über Berggipfeln funkelnden Sternen-Nacht — und das eben ist das „Schauen der Bilder“ bei Klages! Hier erleben wir die einzelnen Naturgestalten und fühlen doch zugleich das sie durchpulsende All-Leben, das auch uns durchströmt. Doch ebenso können wir in der uns umgebenden Natur-Wirklichkeit den kosmischen Geist erleben (trotz aller Ausfälle von Klages gegen den „schwächlichen Pantheis-

[1]) Vgl. unsere diesbezüglichen Ausführungen in der „Phänomenologie der Mystik“, S. 75ff.

Digitized by Google

mus")! Wie ein inneres Leuchten schimmert er hier aus Blumen und Wolken, aber auch aus ganzen Bergketten und Tälern hervor, ein überirdisches, „breites Licht ist übers Land gegossen", die ganze Natur ist wie verklärt. Auch einzelne Menschen können wie durchleuchtet und umflossen sein vom Glanze dieses kosmischen Geistes, sie werden dann erschaut als beseeltes „Bild im ‚Nimbus', was soviel heißt als: in einer leuchtend es umfließenden Wolke" (Wesen des Bewußtseins, S. 46), sie stehen da „nicht nur am Haupt, am ganzen Leibe leuchtend" (George). Hier schiene uns der Geist in seiner größten Reinheit sich zu verkörpern, nicht als Feind und Zerstörer des Leibes, der Seele, des Lebens, sondern als ihrer aller höchste Krönung, als ihre verklärende Durchgeistigung[1]). Klages freilich würde dies wohl schwerlich zugeben, sei es nun, daß er sagen würde, es handle sich da nicht um „Geist", sondern um etwas anderes, sei es, daß er doch auch hier noch irgendeinen verhüllten Gegensatz suchen würde (welchen?). Doch ist dieser kosmische Geist nicht nur schauendes Erleben, es gibt ebenso auch von ihm durchströmte Liebe. In seinem äußerst beachtenswerten Nachtrag zur 2. Auflage des „Kosmogonischen Eros" über „Eros und Sexus" stellt Klages ausdrücklich einander gegenüber: den sexusbeherrschten Eros des Tieres, den Eros und eros-beherrschten Sexus des im kosmischen Leben verwurzelten Menschen und den eros-entblößten Sexus so vieler moderner, extrem intellektualisierter Menschen, der somit noch unter dem tierischen Sexus steht. Was ist hier das Unterscheidende? U. E. ist das Tier noch ganz im leib-seelischen, aber ungeistigen Leben versunken, der Mensch, der den kosmogonischen Eros zu erleben fähig ist, schiene uns dagegen erfüllt vom kosmischen leib-seelischen und geistigen Leben, während der moderne Mensch aus dieser kosmischen Verwurzelung herausgerissen ist, so daß alles bei ihm auseinanderfällt: der Geist verflacht sich zum bloßen Verstand und äußere, dem kosmischen Leben fremde Zwecke setzenden Willen; das Leben wird bloßer Trieb und Sexus, der den Eros nicht mehr kennt: „der Geist

[1]) „Phänomenologie der Mystik", S. 109ff., 141ff., 194ff.

[2]) Wir stimmen hier restlos überein mit den diesbezüglichen Ausführungen von Frau Dr. H. Conrad-Martius in ihrer „Realontologie", insbes. § 219, S. 306f.

Digitized by Google

entwand sich blindlings aus der Siele — entlaufne Seele ward zum törigen Spiele“, so „fehlt ihm der Mitte Gesetz, treibt er zerstiebend ins All“ (George). Nicht Geist und Leben, deucht uns, gilt es auseinanderzureißen — das ist schon allzu sehr geschehen, es ist nicht nötig, sie künstlich in noch unversöhnlicheren Gegensatz zueinander zu bringen, als der, in dem sie ohnedies schon stehen, sondern im Gegenteil: die Drei-Einheit Leib-Seele-Geist muß wiederhergestellt werden, die Menschheit muß aus der Zersplitterung ihrer drei Grundkräfte zu ihrer Wiedervereinigung, zur Verwurzelung im seelisch-geistigen Kosmos, zur Durchdringung mit dem leiblich-seelisch-geistigen All-Leben des Weltgrundes zurückgeführt werden! Dies ist das Ziel, das sich der Wille setzen, dem er mit aller Hingabe dienen muß! Und dazu muß er erfüllt sein vom kosmischen Geist, damit ihm dieser die rechten Wege weise! Man mag es schöner finden, wenn eine „schöne Seele“ ohne Willensbemühung aus dieser kosmischen Verwurzelung herauslebt, aber nachdem diese Zeiten für die heutige Menschheit einmal vorüber sind und der Geist in Bewußtsein und Wille nun einmal eine so große Rolle in ihrem Leben spielt, kann sie beide nicht vernichten (was ja doch auch ein gewolltes Vernichten wäre!), kann sie nicht mehr wie ein Kind leben, nachdem sie einmal „erwachsen“ ist (es wäre dies ja auch nur ein willentliches Sich-gehen-lassen) — sondern da sie einmal wollen muß und erkennen muß, auf der Stufe, die sie jetzt erreicht hat, kommt es darauf an, daß sie das Rechte erkennt und das Rechte will: nämlich die Rückkehr zur kosmisch verwurzelten Dreieinheit Leib-Seele-Geist! (Vgl. die „Phänomenologie der Mystik“ d. Verf., S. 116 ff.) — Das Reich des Geistes ist unserer Meinung nach das Reich aller echten religiösen und metaphysischen Erleuchtungen, der mystischen Schauungen, aber auch der „weißen Magie“. (Ihre Kehrseite ist die „schwarze Magie“, die Pervertierung dieser Geisteskräfte, in der wir das eigentlich Satanische sehen würden und nicht die ihr gegenüber reichlich harmlose Sphäre der körperlichen Triebe.)

Wie wir schon oben sahen, gibt es bei Klages und auch bei Scheler nur für den „Geist“ wahre Treue und Ehrfurcht. In bezug auf die Treue ist das wohl nicht ganz zutreffend. Treue kann einfach darauf beruhen, daß zwei

Digitized by Google

Lebewesen so innig verbunden sind, daß eben nichts imstande ist, sie zu trennen — diese sozusagen „natürliche“ Treue findet sich ja auch schon bei den ungeistigen Tieren. (Treuer Hund!) Eine durch den „Geist“ im Sinne von Klages bedingte Treue würde aber darauf beruhen, daß das Ich einer Persönlichkeit alle Regungen und Strebungen unterdrückte, die ihre Verbindung mit dem Wesen, dem sie die Treue halten will, widersprechen oder sie gefährden könnten. Die Treue (und Ehrfurcht!) des kosmischen Geistes dagegen beruht auf der Schau der kosmischen geist-seelischen Wesen, dem Durchdrungensein von ihrem metaphysischen Wert und der seelisch-geistigen Liebe, dem kosmogonischen Eros zu dem Lebewesen, in dem dieses metaphysische Wesen sich verkörpert — sie kann daher auch nur gefährdet werden, wenn dieses Lebewesen ganz oder teilweise aufhört, dieses metaphysische Wesen zu verkörpern, indem es sich aus der Verwurzelung mit dem kosmischen Leben und dem kosmischen Geist herauslöst. Wenn aber ein Wesen hier verwurzelt ist, so wird jeder, der vermöge des kosmischen Geistes dieses Wesen in ihm zu erschauen vermag, von Liebe und — wenn es sich um ein sehr hochstehendes Wesen handelt — Ehrfurcht für es ergriffen werden. Die Schauungen und die liebende Hingabe dieses kosmischen Geistes sind ebenso erschütternd wie das Erleben der Bilder und Urbilder des Lebens (soweit beide Schauungen nicht zusammenfallen oder sich durchdringen) — auch hier gibt es alle Wonnen der Hingabe — der geistigen Hingabe in der Vereinigung des Schauenden mit dem Geschauten.

Dieser kosmische Geist hat freilich herzlich wenig zu tun mit dem „reinen Bewußtsein“ Husserls und ähnlicher Systeme, dem ja nicht einmal Realität zukommt, oder doch nur in „verunreinigter“ Form — dieses stellt nur die Verabsolutierung einer Seite, einer aus dem Gesamtzusammenhang mit Seele und Leib und dem kosmischen Geist herausgelösten Seite des „Geistes“ dar, — wenigstens in der tatsächlichen Ausgestaltung seiner Lehre bei ihm selbst, wenn auch, wie wir sahen, nicht als notwendige Folge seiner Methode. Jener kosmische Geist aber steht mitten im wirklichen Leben, es durchdringend, von ihm durchdrungen im Pulsschlag des lebendigen Alls! (Im Gegensatz zur deutschen

Digitized by Google

enthalten die romanisch-angelsächsischen Sprachen ja auch einen deutlichen Hinweis auf diese verschiedenen Arten von „Geist“ in der Unterscheidung von „spiritus“ und „intellectus“, „Spiritualisierung“ und „Intellektualisierung“ — immerhin enthält auch das Deutsche Hinweise auf jenen anderen Geist in Ausdrücken wie: „Begeisterung“, „wes Geistes Kind [!] einer ist“ usw.) Freilich ist der Geist, der sich hier im Menschen auswirkt, nicht mehr der theoretisch-analysierende Geist der Wissenschaften und der Alltagsverrichtungen, sondern es ist schauender Geist, kosmischer Geist vielleicht, soweit es sich um Schauung der kosmischen Urbilder handelt. In begrifflich-zerlegendem Denken lassen sich diese geistigen Schauungen auch ebensowenig festhalten und definieren wie die des Lebens, wohl aber lassen sie sich in Symbolen geistig verarbeiten, worauf ja gerade Klages selbst hinweist („Vom Wesen des Bewußtseins“, S. 87), der hier, wie wir sahen, sogar geradezu von „symbolischem Denken“ spricht.

Manche würden hier vielleicht verlangen, daß man dann eben den kosmischen „Geist“ nicht mehr Geist, sondern irgendwie anders nenne (wie?). Aber da unter Geist durchaus nicht immer jene verabsolutierte Teilansicht des Geistes verstanden wurde, wäre es vielleicht doch besser, diesen Begriff auch jetzt nicht darauf zu beschränken. Denn unter „Geist“ verstanden wahrscheinlich schon die Gnostiker, die Neuplatoniker und manche Mystiker (Meister Eckhart?) eben jenen kosmischen Geist — den übrigens auch Goethe kannte. (Klages freilich stimmt gerade in diesem Punkt mit Goethe ausdrücklich nicht überein.) Was Klages zur Ansicht von der dem kosmischen Leben entgegengesetzten, ihm feindlichen Haltung jener Mystiker und des Buddhismus bestimmt, ist neben ihrer asketischen Ablehnung des Leibes und seiner Bedürfnisse ihre Forderung des Ent-werdens, der Abkehr vom „trügerischen Sinnenschein“ des Lebens. Gewiß kann sich das gegen das kosmische Leben und den kosmogonischen Eros wenden, und sofern es das tut, würden wir Klages bei seiner Bekämpfung dieser Mystik durchaus zustimmen — aber muß es so sein? Die Zeiten, in denen diese Mystiker lebten (vor allem im Mittelalter), waren ja doch schon „geistige“ Zeiten im Sinne von Klages, die scheue Verehrung des kosmischen Lebens und

Digitized by Google

seiner „Bilder", ja, die Fähigkeit, sie zu erleben, war längst verblaßt und im Entschwinden begriffen. Schon damals war die Welt überwiegend die der geistigen „Dinge", des nach strengen Normen geregelten öffentlichen und privaten Lebens. Und was dem gegenüberstand, waren von Süchten und Ausschweifungen beherrschte, nicht schöne, in überströmender Fülle aus der Verankerung im leibseelischen All-Leben herauslebende Menschen. Solche Menschen haben jene Mystiker wohl kaum je zu Gesicht bekommen, das kosmische Leben und seine „Bilder" im Sinne der alten griechischen Kulte ist ihnen wohl kaum je begegnet, so konnten sie es also auch nicht eigentlich bekämpfen, sondern nur eben das „Leben", das sie kannten, nämlich das der „Dinge", der starren Willensziele (wie sie sich später in der Werkheiligkeit des Pietismus usw. bis zum Extrem entwickelten), oder aber andererseits der Hemmungslosigkeit, des Verfallenseins an körperliche Süchte oder „persönliche Egoismen". Das kosmische Leben und seine „Bilder" wurden im Grunde gar nicht mitbetroffen, wenn sie dieses Leben bekämpften oder sich von ihm abwandten. Ja, manche von ihnen wurden dadurch vielleicht erst „offen" für das andere, eigentliche Leben und fanden vielleicht eine Spur gerade auch des kosmischen Lebens und seiner „Bilder" auf der Suche nach dem Reich des kosmischen Geistes. (Man denke nur an den Hl. Franz von Assisi, wie er an jedem Blümchen sich freute, wie er mit Vögeln und wilden Tieren Zwiesprache hielt — gerade ihm dürfte, wie wenigen, trotz aller „Vergeistigung" das Reich des kosmischen Lebens und seiner Urbilder offen gestanden haben!)

Dieser Geist zeigt uns nun allerdings nicht die „Nachtseite" des Alls, wie Klages das Leben charakterisiert („Grundlagen der Charakterkunde", S. 168), sondern er gleicht dem leuchtenden Tag, wie wir gesehen haben. Dennoch ist es nicht der kalte, nüchterne, glanzlose Tag, die „dämmerungslose Klarheit" aller Vernunft (Klages, an gleicher Stelle) — das wäre vielleicht das „reine Bewußtsein" Husserls — sondern, symbolisch gesprochen, gliche jener kosmische Geist dem reinen, leuchtenden Licht, das ein Segantini malen wollte, das einst wohl auch Nietzsche suchte auf den klaren, wolkenlosen Höhen des Engadins. Klages freilich lehnt, wie wir sahen, auch das Versinken im kosmischen Geist ab, er

Digitized by Google

bestreitet, daß man hier überhaupt von Ekstase sprechen dürfe („Grundlagen der Charakterkunde“ S. 160f., 168f., vgl. auch „Persönlichkeit“, S. 113ff.) — allerdings spricht er dabei von den „Esoterikern des Buddhismus“, der Ekstase „supra naturam“ mittelalterlicher Mönche. Klages geht nicht weiter auf diese Art der Ekstase ein, da sie für unsere Zeit bedeutungslos sei (?), es läßt sich deshalb auch nicht eindeutig feststellen, ob damit dasselbe gemeint ist, das wir hier unter kosmischem Geiste verstanden wissen wollen, jedenfalls würden wir gerade und vor allem die Zustände der Entrückung in den kosmischen Geist vor allem Ekstase nennen, würden im Reich dieses Geistes ebenso einen letzten Lebenspol des Alls erblicken, wie im ihm „entgegengesetzten“ Leben. So, wie Klages es schildert, gliche dieses Leben einer Sommernacht, erfüllt von den ahnungsvollen Stimmen der Natur, durchleuchtet von dem milden, doch funkelnden Licht der Sterne. Diese Nacht ist schön und heilig, die Welt würde um eine reiche Seite ihres Wesens verarmen, wenn es sie nicht gäbe! Aber möchten wir den Tag drum missen, — den leuchtenden Tag, der mit hellem Schein über die Berggipfel steigt und uns aus tausend taubedeckten Blumen und Gräsern entgegen blitzt, der „in einer sonnerfüllten klaren Freie, die nur umfängt auf fernsten Bergesschlüpfen ... über letzter Wolke, in einem Meer kristallnen Glanzes“ (George) jener dunkelglühenden Nacht gegenüber steht? Es ist nicht klar ersichtlich, ob Klages auch diesen Geist bekämpft, der so wenig zu tun hat mit allem „reinen Bewußtsein“ und lebensfremde Zwecke setzenden Willen. Täte er es, und würde auch jeder Hauch dieses Geistes aus dem Leben verbannt, so gliche es schließlich Lokis nächtlichem Heer, das nach dem Tod des lichten Balder die Welt ins Dunkel zurückschleudern möchte, es wäre der Sieg der Nacht über den Tag, vielleicht des „Ewig-weiblichen“ über das — nun ausgelöschte — „Ewig-Männliche“, statt ihrer polaren Ergänzung! Der Ur-sinn der Welt aber kann nur sein die Zwei-Einheit der beiden Pole, wie ja auch Klages selbst an einer Stelle („Grundlagen der Charakterkunde“, S. 203) meint, daß „die Frau dem ihr unerreichbaren Fernflug der berauschten Geistigkeit des Mannes, der Mann der ihm unerreichbaren Tiefe und Selbstlosigkeit der Seele des Weibes höchste Verehrung zu zollen Anlaß hätte“.

Digitized by Google

Welcher dieser Mächte wohl die Zukunft gehören wird? Verstand und verstandes-beherrschter Wille scheinen den Sieg errungen zu haben — doch haben sie es wirklich? Das „Leben“ scheint trauernd-resigniert beiseite zu stehen —, doch jener andere Geist, der leuchtende kosmische Geist? Er rüstet sich still und unerbittlich zum Kampf auf Leben und Tod, schon hört man hier und da das leise Klirren seiner Waffen — wird er den Sieg erringen und wird mit ihm seine „Zwillingsschwester“, die Seele, zu neuem „Leben“ erblühen?

Digitized by Google

Zur Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. Eine Auseinandersetzung mit E. Rothackers gleichnamigem Buch

Von WERNER HUBERT LUSCHKA, MÜNCHEN

E. Rothacker hat, nachdem er 1920 eine historisch orientierende „Einleitung in die Geisteswissenschaften" hat erscheinen lassen, 1927 in dem von A. Bäumler und M. Schröter herausgegebenen „Handbuch der Philosophie" eine „Logik und Systematik der Geisteswissenschaften" veröffentlicht. Seit Dilthey ist dieses Thema mit dem Problem der Grundlegung der Philosophie innig verknüpft. Rickert hat es im Rahmen seiner Wissenschafts- und Weltanschauungslehre durchsichtig entwickelt und Rothacker ist von der dort herausgearbeiteten Begrifflichkeit entscheidend abhängig. Mit Heideggers Abhandlung „Sein und Zeit" (der bisher veröffentlichte Teil erschien kurz nach der Abhandlung R.s) ist nun aber in tiefer Anknüpfung an Dilthey eine Grundlegung geschaffen, die, so sehr sie auf das letzte Interesse gerade der Rothackerschen Abhandlung von sich aus Antwort weiß, die philosophische Bedeutung unseres Themas, nämlich der Methodologie und der Lehre von den Weltanschauungsdifferenzen, gründlich modifiziert und in Abstand rückt. Im Licht der von R. vollzogenen und nicht mehr vollzogenen Anknüpfungen soll seine Abhandlung geistesgeschichtlich interpretiert und am Schluß die Frage nach dem Sinn der historischen Differenzierung gestellt werden, auf die sich die Rothackersche Arbeit über Rickert hinaus so extrem zuspitzt.

Rothacker macht es sich zur Aufgabe „den logischen und systematischen Gehalt der Geisteswissenschaften aufzufinden auf dem Wege der systematischen Reflexion innerhalb der Geisteswissenschaften zur Philosophie hinauf". Diese systematische Reflexion nimmt ihren Ausgang an dem „Faktum" eines durchgängigen Rangstreites zwischen den geisteswissenschaftlichen Verfahrensweisen, deren Zusammenarbeiten im Hinblick auf die jeweils selben kulturellen Erscheinungen man bislang vornehmlich betont hatte. Nicht die Gliederung des

Digitized by Google

Geisteslebens in Kulturgebiete und in die entsprechenden Fachwissenschaften ist demgemäß für den Verfasser problematisch, sondern der Gegensatz zwischen den gemeingeisteswissenschaftlichen Verfahrensweisen etwa des Erklärens und des Verstehens, wie sie innerhalb der großen Fachwissenschaften deren Teildisziplinen nach durchgängigen Prinzipien beherrschten. Die Frage ist nun, das Faktum des Widerstreites eben als wesentlich vorausgesetzt: wie ist die methodische Differenz und Gegensätzlichkeit möglich, was ist ihr Sinn?

R. kommt zu dem Ergebnis: Die Methodenstreitigkeiten sind der Ausdruck von Weltanschauungskämpfen. Weltanschauung überhaupt ist die Ganzheitsform des historischen Individuums, also mit dessen prinzipieller Besonderheit als etwas prinzipiell Differentes gesetzt. Der Zusammenhang und das Wachstum der historischen Entwicklung, die allmähliche Herausarbeitung einer historischen Substanz aber sei von der Dialektik abstrakt charakterisierbarer weltanschaulicher Grundformen bedingt, auf die sich auch die geisteswissenschaftlichen Methoden zurückführen ließen. Was nun die geisteswissenschaftlichen Verfahrensweisen betrifft, so ist eine für den Verfasser die eigentliche, nämlich die des konkreten, auf die zentral erfaßte geschichtliche Persönlichkeit und Gemeinschaft bezogenen Verstehens, wie es die historische Schule ausgebildet und damit den Geisteswissenschaften ihre letzte Konstitution gegeben habe. Diesem Verstehen gehöre eine eigentümliche Weltanschauung zu. Aber die anderen geisteswissenschaftlichen Verfahrensweisen, für die entweder das sachlich abstrakte Begreifen oder die psychologische Erklärung das wissenschaftlich Letzte sei, werden dem Sinn dieser Dialektik gemäß nicht bloß als symbolischer Ausdruck entgegengesetzter Weltanschauungen gewürdigt, sondern als Arbeitsweisen, deren Resultate von den entgegengesetzten Standpunkten aus umgedeutet und verwertet würden. Dem entspricht, daß das konkrete Verstehen als eine durch sachliches Begreifen und kausales Erklären fundierte Methode gefaßt ist.

Diese eigentlichste Form der empirischen Geisteswissenschaft ist nun für den Verfasser zugleich das Organ des philosophischen Verständnisses, sie bietet den Schlüssel zur dialektischen Erkenntnis der Geschichte und spricht damit auch

Digitized by Google

die Relativierung ihrer selbst als empirischer Methode aus: Wenn die vom konkreten Verstehen zu erkennende historische Individuation für R. einer mehr oder weniger durchsichtigen Wahl der Form einer bestimmten Weltanschauung entspringt, einer Wahl im Hinblick auf den jeweils gegenwärtigen Stand weltanschaulicher Durcharbeitung der historischen Substanz, dann ist auch in der Geisteswissenschaft nicht immer dasselbe Verfahren, etwa das des konkreten Verstehens, gesollt. So weist der philosophische Ertrag des empirischen Verstehens als ein möglicherweise ständig richtunggebender über seinen Ursprung hinaus: die Verfassung des historischen Individuums, das sich in der Wahl zwischen abstrakten Formkräften mit Rücksicht auf die historische Lage zur Einseitigkeit entschließt, ist allezeit aktuell und ist zugleich der Leitfaden des an der Weltanschauungslehre orientierten konkreten Verstehens. In dem Sinne erhebt R. den Anspruch „die geheime Philosophie" der historischen Schule entwickelt zu haben.

Eine nähere begriffs- und tendenzgeschichtlich interessierte Darlegung dieser Aufstellungen muß in Betracht ziehen, in welcher Weise der Verfasser die von anderer Seite erarbeitete Begrifflichkeit sich zu eigen macht. Mit Rücksicht darauf verfolgen wir den von R. behaupteten Zusammenhang zwischen geisteswissenschaftlichen Methoden, Teildisziplinen und Weltanschauungsformen, sowie die Begriffe „Weltanschauung" und „historische Substanz", deren Voraussetzungen die Begriffe „Weltstoff" und „zeitlos geltende Formen" sind. Ist dann das Ganze der Abhandlung in sich zur Anschauung gebracht, dann mag sie geistesgeschichtlich gewürdigt werden als eine auf dem Boden der Rickertschen Philosophie versuchte Auswertung der Typenlehre Diltheys, als motivierte Abweichung von der Durchführung der Rickertschen Lehre, die aber dem Sinn und Zusammenhang der Diltheyschen Typenlehre nicht gerecht wird und ihre Kritik automatisch in der genannten Abhandlung Heideggers findet.

Rothackers Unterscheidung der Methoden erfolgt im Anschluß an Rickert. Den individualisierenden und den generalisierenden Teildisziplinen für die Wirklichkeitserkenntnis ordnet er analog die dogmatische, gehaltlich voll

Digitized by Google

bestimmende und die kritisch formalisierende Wesensforschung bei. Diese Gliederung empfängt nun weltanschauliche Charakterisierung im Rückgang auf die Typenlehre Diltheys. Die methodische Polarität enthüllt sich als Trias, indem das ursprünglich individualisierende, also das verstehende Verfahren dem objektiven Idealismus, das generalisierende Verfahren aber in gehaltliches Begreifen und in psychologisches Erklären unterschieden und dem dualistischen Idealismus einerseits, dem Naturalismus andererseits zugewiesen wird. Den Naturalismus als die Weltanschauung des sinnlichen Menschen, den dualistischen Idealismus als die Weltanschauung, die am Unbedingten und Unwirklichen ihren Halt hat, und den objektiven Idealismus, der das Unbedingte im Wirklichen findet, diese Gegensätze bringt Rothacker auf einen begrifflichen Nenner, indem er ihnen die Einheit des überhaupt möglichen allgemeinsten Form-Stoffverhältnisses unterlegt und sie daraufhin folgendermaßen bestimmt: Übergewicht des stofflichen Moments über das ideelle, Übergewicht des ideellen Moments über das stoffliche, Gleichgewichtigkeit beider Momente.

Damit will er, offenbar in Anlehnung an die Rickertsche Philosophie, Diltheys Einteilung als eine allgemeine gegenstandstheoretisch notwendige und erschöpfende begreifen. Daß er als weitere, frei mit den obigen zu kombinierende weltanschauliche Kategorien noch die Gegensatzpaare: Subjektivismus — Objektivismus, Rationalismus — Irrationalismus hinzufügt, überhaupt die reine Geltung unendlich vieler weltanschaulicher Kategorien dahingestellt sein läßt, muß sich eben recht und schlecht mit jener Deduktion vertragen.

Im besonderen dürfte die Unterlegung eines dreifachen Form-Inhalt-Verhältnisses auf das zurückgehen, was Rickert über die Erkenntnis des Akterlebnisses ausführt: Vom Akterlebnis aus könne sich die Begriffsbildung in dreifacher Richtung bewegen, als bloße Wirklichkeitsauffassung, als bloße Werterfassung und schließlich in einer besonderen Art von Begriffsbildung, die das Akterlebnis in seiner erlebten Ursprünglichkeit möglichst belasse, indem sie keine der beiden anderen Erkenntnisrichtungen zu Ende führe, sondern sie nur als Zielpunkte vorschweben lasse; was die philosophische Erkenntnis des Zwischenreiches zwischen dem Wirklichen und Unwirklichen ermögliche. — Man bemerkt die

Digitized by Google

Analogie dieser drei Methoden der Akterkenntnis mit jenen drei Grundformen der Weltanschauung überhaupt.

Auf die so charakterisierten weltanschaulichen Grundformen will nun R. die konkreten Methoden und Begriffe der Geisteswissenschaften, aber auch die historischen Kulturformen überhaupt zurückdeuten, und in dem Sinn interpretiert er in seiner Abhandlung als die großen geisteswissenschaftlichen Methoden des 19. Jahrhunderts den Entwicklungsgedanken, den Organismusgedanken und die vergleichende Methode. In der Regel gelte es mannigfache historisch übereinanderliegende weltanschauliche Bedeutungsschichten auseinanderzuhalten. Überhaupt handle es sich nicht um abstrakte Anwendung der weltanschaulichen Kategorien, sondern jeweils um die Feststellung, in welcher Richtung die weltanschauliche Entscheidung von einer jeweils weltanschaulich schon bestimmten Situation aus erfolge.

Bevor wir nun aber R.s Inbeziehungsetzung der weltanschaulichen Formkräfte mit der sogen. historischen Substanz als deren Produkt zur Kenntnis nehmen, drängt sich die Frage auf, ob wirklich zuerst und zuletzt das philosophische Kulturverständnis am Problem der differenten Weltanschauungstendenzen hänge, ob erst in diesen Tendenzen schöpferischer Sinn lebendig sei.

Woran liegt es denn, daß die verschiedenen Weltanschauungen, im Hinblick auf denselben Zusammenhang der Daseinsprobleme verglichen, überhaupt miteinander in „stoffliche", „sachliche" Beziehung gesetzt werden können, wie das auch R. selbstverständlich tut? Muß eine kulturelle Erscheinung nicht schon in gewisser Weise verstanden sein, bevor die Deutung eines differenten Sinnes Platz greifen kann, und versteht sich das Dasein selber nicht schon immer, welches Verhältnis es auch zu dem oder jenem differenten Daseinssinn einnehme? Mag die Struktur einer einheitlichen Grundverfassung aller möglichen Weltanschauungen auch nur in eigentümlicher „Abstraktion" zu begreifen sein, und mag es schließlich (in der Wirklichkeit und wiederum für den Historiker) auf die bestimmte Weltanschauung ankommen, was bürgt dafür, daß nicht auch das Geheimnis der Differenzierung im Sinne der allgemeinen Struktur beschlossen liegt? Mit diesen Fragen stehen wir vor dem freilich

Digitized by Google

historisch belasteten Problem der natürlichen Weltanschauung, das nunmehr in der Daseinsanalytik Heideggers in einer Weise in Angriff genommen ist, daß im hergebrachten Sinn von einer Konkurrenz mit den differenten Weltanschauungen nicht mehr die Rede sein kann.

R. ist von dieser Dimension der Begrifflichkeit nicht berührt. Demgemäß verwendet er den Begriff der natürlichen Weltanschauung. In R.s Fassung gibt sie keine Antwort auf die erste der oben von uns angeregten Fragen. Die natürliche Weltanschauung im Sinne R.s ist etwas Allgemeines, das die differenten Weltanschauungen übergreift. Aber nicht etwas Ursprüngliches, Fundierendes, sondern das konsequenzlose, diffuse Konglomerat dessen, was in den differenten, einseitig konsequenten Weltanschauungen geprägt worden ist. „Natürliche" Weltanschauung ist lebendig, soweit ein bloß rezeptives und auf Grund seiner Direktionslosigkeit zur Allseitigkeit tendierendes „Verstehen" reicht. In ihr ist idealiter, obzwar prinzipiell historisch bedingt, die Welt präsent, wie sie an sich ist, „plastisch", widerspruchsvoll. Auch der in einseitiger Weltanschauung Handelnde wisse von der „anderen Seite der Dinge".

Sozusagen ein Ausschnitt der Welt an sich ist schließlich nach der Auffassung R.s die historische Substanz. Sie ist der Inbegriff dessen, was, schon geprägt, für irgendeine aktuell mögliche Neuprägung relevant geblieben und, allerdings nicht der mehr oder weniger fiktiven natürlichen Weltanschauung, aber einem allseitigen weltanschaulichen Verständnis aufgeschlossen ist. Der ausdrückliche oder instinktive weltanschaulich verstehende Hinblick auf die historische Substanz sei es, der die Wahl der eigenen Weltanschauung jeweils an die Hand gebe. Der die Wahl leitende Gesichtspunkt ist die Kalkulation oder auch der Instinkt dafür, welche weltanschauliche Modifikation imstande sein wird, von dem bereits erworbenen und eben gerade zu erwerbenden Schatz historischer Substanz möglichst viel in eine sinnhaft möglichst konsequente Weltanschauungsform zu bringen. Diese Beziehung der abstrakten Weltanschauungsformen auf die historische Substanz nennt R. das dialektische Schema, „ein Modell des produktiven Lebens, wie es ist", wobei zu bemerken sei, daß die historische Substanz selber das Ergebnis solcher Anwendungen ist. Dieses Schema, dessen Anwen-

Digitized by Google

dung im Gegensatz zu einer abstrakt orientierten Entscheidung als Ausdruck des Irrationalismus im Sinne R.s zu kennzeichnen wäre, gebe die Möglichkeit, in Kenntnis der Situation „auch inhaltliche Entscheidungen in ihrer positiven Inhaltlichkeit theoretisch zu beherrschen". Damit ist auch eine Vorzeichnung des konkreten historischen Verstehens sowohl von Einzelentscheidungen als von Entwicklungszusammenhängen gegeben. Zugleich ist klar, was es bedeutet, wenn R. jede produktive weltanschauliche Entscheidung als ethische Erfüllung, als höchsten Sinn des endlichen menschlichen Daseins interpretiert.

Schließlich sind, wie man sieht, die Begriffe der Endlichkeit des menschlichen Daseins, seines ethischen Sinnes, der Weltanschauungen und ihrer Dialektik an der Idee der Herausarbeitung der historischen Substanz orientiert, die sozusagen als der Zweck der Weltgeschichte gesetzt ist. Diese Idee aber konstituiert sich letztlich aus den Begriffen „Weltanschauungsform" und „Weltstoff". Mit dem Begriff „Weltstoff" ist aber stillschweigend all das zugedeckt, was uns oben die Frage nach der „natürlichen Weltanschauung" nahegelegt hat. Daß die dialektische Bewegung der abstrakten Weltanschauungstendenzen über dem gleichbleibenden Weltstoff kreise und ihn allmählich zur historischen Substanz herausarbeite, dies ist die Meinung R.s

Wo ist der Ursprung dieser andeutend-abschließenden fundamentalen Behauptung? Er dürfte wieder am zutreffendsten in der Lehre Rickerts zu suchen sein. Was R. Weltstoff nennt, bezeichnet Rickert als objektive Wirklichkeit. Diese ist ihm in allgemein-erkenntnistheoretischer Betrachtung keine Voraussetzung bloßer Stofflichkeit, sondern schon eine Erkenntnissynthese zweiten Grades, nämlich der vollendet gedachte Erkenntniszusammenhang, das Gesamtobjekt des „erkenntnistheoretischen Subjekts". Dessen Erkenntnisaufgabe könne das „reale" Ich nicht ohne weiteres in Angriff nehmen, ein realer Versuch zu ihrer einheitlich vollständigen Lösung würde sich der Lösung niemals auch nur annähern. Nur mittels differenter methodologischer Erkenntnisformen würden in inhaltlicher Beschränkung und formeller Bereicherung die Inhalte und Formen der objektiven Wirklichkeit zur Erkenntnis gebracht werden können. —

Digitized by Google

Man bemerkt die Analogie: in methodologisch, bzw. weltanschaulich differenter Formung werden die fundierenden Synthesen mitvollzogen. Aber der Unterschied zwischen der Konstruktion Rickerts und der verallgemeinernden Übertragung R.s soll nicht übersehen werden: es besteht die prinzipielle Möglichkeit in der methodologischen Erkenntnisform die Formen der objektiven Wirklichkeit und weiterhin die Form der Gegebenheit aufzuweisen, gleichviel bis zu welchem Grad Rickert das tut und bis zu welchem Grad er das unter seinen Voraussetzungen tun kann, gleichviel auch, ob der Problemzusammenhang dieser Erkenntnistheorie, die an Kants Unterscheidung zwischen subsummierender Urteilskraft, bzw. Gesetzgebung des Verstandes und reflektierender Urteilskraft indirekt anknüpft, philosophisch haltbar ist. In seinen abstrakten Weltanschauungstendenzen aber macht R. nicht nur faktisch die Struktur des „Weltstoffes" nicht sichtbar, sondern er kann es prinzipiell nicht aus dem Gehalt einer abstrakten Weltanschauungstendenz heraus. Daß man empirisch von selbst alles Fundierende verstanden haben soll und kann, wenn man glaubt, die weltanschauliche Nuance als die letzte Form der betreffenden Erscheinung zu erfassen, ist ja etwas ganz anderes. —

R.s Zuversicht mit abstrakten Weltanschauungstendenzen in der Weise operieren zu dürfen, stützt sich auf den formalen Begriff des Systems. Die Weltanschauungen faßt er als Systeme, und die Rede von Lebenssystemen und Geistestypen ist ja geläufig. Mit dem Titel „System" für den Sinnzusammenhang, den Gehalt einer historischen Größe ist etwas anderes gemeint als z. B. mit dem Bild des Organismus: System ist ursprünglich der Begründungszusammenhang, der von einer letzten „Prämisse" aus in nicht umkehrbarer Richtung ein Erkenntnisganzes konstituiert. Soll nun ein „Stoff", von der Weltanschauung idealiter der ganze Weltstoff, systematisch „geformt" werden, so bürgt das System für die Vollständigkeit der einheitlichen Durchformung und man braucht nur dessen Prämisse in die Hand zu bekommen, um alle Folgerungen im Sinne derselben zu beherrschen. Mag auch der Stoff die Durchführung von mehr als einer Prämisse zulassen, prinzipiell kann, auch im Fall der Komplizierung mehrerer Weltanschauungen, alles, was aus weltanschau-

Digitized by Google

lichen Prämissen stammt, in seinem Zusammenhang abgehoben werden, anders ausgedrückt: ihre Sachlichkeit, ihre Stoffdurchdringung enthält kein Problem, das nicht ein rein weltanschauliches wäre.

Wir prüfen nicht, ob die Übertragung des Systemgedankens aus dem Gebiet der Theorie in den allgemeinen Sinn des kulturellen Daseins berechtigt ist, etwa gemäß der Meinung, daß jedes Dasein konsequent sein solle und für einen einheitlichen Daseinssinn verantwortlich sei. Wir stellen nur die Analogie fest und bemerken, daß offenbar der Hinblick auf die theoretische Systematik, die einen Stoff, bzw. ein Problem in Unterscheidung von dem herauszuarbeitenden Erkenntniszusammenhang als vorhanden voraussetzt und weiterhin als den Sinn ihres Verfahrens die restlose Bewältigung des Vorhandenen voraussetzt, den Weltanschauungstendenzen jene Beziehung auf das Ganze des Weltstoffes vindiziert, die mit dem Wort Weltanschauung ausgesprochen ist.

Weiterhin stützt sich diese Weltanschauungslehre als Lehre von differenten Daseinssystemen offenbar auf die zeitgenössischen philosophischen Bemühungen, das Reich des irrealen Sinnes zur Erkenntnis zu bringen. Dieses Reich soll freilich einerseits nicht die Verfassung konstruktiver, bzw. deduktiv erklärender Einheit haben, nach Art einer mathematischen Theorie oder auch eines göttlichen Weltgedankens, Weltplans, anderseits aber doch eine einheitliche Bedingung alles möglichen natürlichen und dogmatischen Bewußtseins bilden. Für R. aber bedeutet diese Einheit nicht mehr, als den Inbegriff möglicher (gegensätzlicher) Systeme, die eine gemeinsame Beziehung zum identischen Weltstoff haben.

Es scheint, daß Leibnizens Gedanke möglicher Welten hereinspielt. Dabei wäre aber übersehen, daß dieser Gedanke ohne den der bestmöglichen Welt völlig unmotiviert ist. Der Gedanke der bestmöglichen Welt aber erwächst aus der Erkenntnis des Wesens von Welt überhaupt. In dem gesetzlich sich auswirkenden allgemeinen Wesen der geschaffenen Welt ist es begründet, daß hier und dort zuweilen scheinbar Sinnwidriges vorkommt. Eine Theodicee hat deshalb zu zeigen, daß es der abstrakt genommenen göttlichen Allmacht zwar möglich ist, durch irgendeine andere Weltgestaltung diese scheinbaren Übelstände

Digitized by Google

zu vermeiden, aber nur um den Preis der Verringerung der Weltelemente (z. B. Nichterschaffung des Kompositum aus Geist und Körper, das der Mensch ist) oder der Durchbrechung der gegebenen Naturgesetze. Der bestmöglichen Welt stehen also reduzierte Welten oder gar Unwelten als Möglichkeiten gegenüber. Dieser Zusammenhang der Leibnizschen Spekulation ist schon klar angelegt in der 6. Meditation des Descartes, wo aus dem zusammengesetzten Wesen des Menschen die „ausnahmsweise" Möglichkeit des praktischen Irrtums deduziert wird. —

In anderer Hinsicht ist R.s Begriff vom Reich des Möglichen als des Inbegriffs möglicher gegensätzlicher Systeme bezeichnend. Alle historisch herausgearbeiteten Systeme, diese letzten Modifikationen der faktischen Weltanschauung, seien ihrem vollen Gehalt nach in diesem Reich beheimatet, wenn es auch unendlich mehr Möglichkeiten berge, als jemals zu historischer Verwirklichung kämen. R. will davon überzeugen, daß es letztlich nicht darauf ankomme, im unmittelbaren Hinblick auf das Reich des Möglichen weltanschauliche Systeme zu konstruieren in kontemplativer Absicht oder für die eigene Entscheidung, sondern daß nur die Erkenntnis der historischen Substanz den ursprünglichen Ort der faktischen Systeme aufweise, bzw. ihre historisch relevante Verwirklichung ermögliche. R. spielt die ursprüngliche dialektische Ordnung der Geschichte aus gegen die bloß theoretische im Reich des Irrealen, das nach Prinzipien der Ähnlichkeit, Gegensätzlichkeit, allenfalls Tragweite oder Zugespitztheit der Prämissen geordnet sein mag. In dem Sinn dürfen wir seine Unterscheidung zwischen Wahrheit und Richtigkeit interpretieren: Soweit nur Folgerichtigkeit und irgendwie fruchtbare Prämissen in Betracht kämen, herrsche Richtigkeit. Richtigkeit könne von der Geltung gegensätzlicher oder konkurrierender Prämissen nicht in Frage gestellt werden. Über das Nebeneinander sich ausschließender Richtigkeitszusammenhänge könne aber auch der umfassendste Blick auf das Reich des Möglichen nicht hinausführen, so wenig er eine Wahl zwischen den Tendenzen an die Hand gebe. Erst das, was die Bejahung, die Erfassung, die Wahl einer Prämisse wirklich zu motivieren vermöge, verleihe einem Richtigkeitszusammenhang Wahrheit. Das sei die

Digitized by Google

Erkenntnis der historischen Situation und dessen, was ihrer Entwicklung not tut. Erst in dieser Beziehung des Unwirklichen auf die historische Substanz gebe es einen Kampf der Systeme, es gebe da die Vergänglichkeit der Wahrheit (wobei im historischen Verstehen die ursprüngliche Wahrheit zu rekonstruieren sei), während die Richtigkeit zeitlos gelte. Die Gewinnung von Wahrheit sei als der Entschluß zur Einseitigkeit im Hinblick auf die Situation ein ethisch gesollter Willensakt, kein rein theoretisches Produkt.

Man sieht: wie Rickert die gesollte Form-Inhaltverbindung, bzw. -Durchdringung ganz allgemein als ein Werten faßt, so R. die Formung zu lebendiger Einheit sozusagen gemäß einer Variation des Geltenden als Sinn des großen historischen Daseins schlechthin, das, soweit es wirklich ist, endlich und einseitig bleibt, wie das ja in manchen Ausprägungen des Historismus und der phänomenologischen Wertlehre betont und gewöhnlich als tragisch charakterisiert wird.

Was wir bezeichnend finden, ist jedoch dies: Die Abhebung der wirklichen dialektischen Ordnung von der bloß im Reich des Möglichen geltenden macht nur einen Unterschied für die Verknüpfung der individuellen Systeme, dafür, ob, wie das historische Individuum den Ansatz zu seinem System findet, nicht dafür, daß es schließlich System ist und seinen Gehalt erworben hat. Der wirkliche individuelle Gehalt soll ja nach R. auch im Reich des Möglichen geltend vorhanden sein, er soll in seinem Sosein, wenigstens prinzipiell, der rein theoretischen Konstruktion, die nichts von lebendiger Spannung weiß, zugänglich sein, wenn auch nicht in seinem dialektischen Zusammenhang. Und in der Tat, wodurch unterscheidet sich von der rein theoretischen Konstruktion einer Weltanschauung die lebendige Verwirklichung, sobald einmal eine einseitige Prämisse auf Grund der Erkenntnis der historischen Situation ergriffen ist? Was „lebendige Spannung" ist, kommt bei R. nicht zu begrifflichem Ausdruck; sie bedeutet so etwas wie den gefühlten, beobachteten „Prozeß", in dem das historische Individuum aus einer überkommenen durchschnittlichen, widerspruchsvollen Weltanschauung zur selbsterworbenen einheitlichen kommt. Diese Beobachtung ist gewiß nicht untriftig, aber mit R.s Begriffsapparat wird

Digitized by Google

sie durchaus nicht aufgeklärt. Ebenso entwurzelt R. seine eigene Unterscheidung zwischen der Methode des rein theoretischen Begreifens und der des konkreten Verstehens, wenn der zu Verstehende prinzipiell so gesetzt ist, daß er sich nach vorgegebenen abstrakten Tendenzen zu einem, wenn auch unvergleichlich differenten, Systemgehalt machen soll.

Die aufgezeigte Abhängigkeit R.s von fragwürdigen Grundbegriffen verhindert es natürlich nicht, daß die ganze Abhandlung konsequent ein gesteigertes Interesse an dem zum Ausdruck bringt, was man die beobachtungsmäßig unfragwürdige Totalität und Unvergleichlichkeit der einzelnen historischen Individuen und des Entwicklungszusammenhangs nennen könnte. Mit Rücksicht darauf soll die von R. versuchte Synthese zwischen Rickert und Dilthey vielmehr sein vermeintlicher, mit Rickertschen Begriffsmitteln bewerkstelligter Übergang in Diltheys Interessenrichtung nach folgenden Gesichtspunkten untersucht werden: in welchem Interessenzusammenhang und mit welchem Ergebnis begreift Rickert die historische Welt? Was treibt von hier aus gesehen R. zu der von ihm eingenommenen Position? Wird R.s Position von der in Anspruch genommenen Typenlehre Diltheys bestätigt, oder gehört auch diese Arbeit Diltheys einem radikaleren und der R.schen Auslegung widersprechenden Interessenzusammenhang an?

Man kann vielleicht die Gesamtabsicht Rickerts dahin charakterisieren: Die Philosophie habe den Einzelwissenschaften und überhaupt den Kulturrichtungen ihr zeitlos geltendes Fundament und Ziel aufzuweisen, aber in einer Begrifflichkeit, die ihnen völlige Selbständigkeit läßt und es nur verhindert, daß sie im Hinblick auf die große Disparatheit untereinander an ihrem eigentümlichen Verfahren irre werden. Der Gegenschlag Rothackers im Interesse der konkreten Individualität und des Entwicklungszusammenhangs hat dann als Gesamtsinn, Rickerts Differenzierungen zum Teil als nicht letztlich bedeutsam weltanschaulichen Gesamtformen unterzuordnen, deren begriffliche Charakterisierung dem anderen Teil der begrifflichen Differenzierungen Rickerts entliehen ist und die zu weltanschaulichen Gegensätzen verschärft sind.

Digitized by Google

Welches ist der von Rickert geltend gemachte Begriffszusammenhang und inwiefern liegt in ihm die Möglichkeit und der Antrieb, Unterschiede als Gegensätze in Anspruch zu nehmen? Die zweite Frage betrifft nicht mehr bloß den oben geführten Nachweis, daß Rothacker seine begriffliche Bestimmung der Weltanschauungstendenzen Rickerts Interpretation des Akterlebnisses entnimmt.

Rickerts Grundansatz ist der Hinblick auf das unmittelbar Gegebene, ohne die „unkritische" Voraussetzung, daß dieses ursprünglich irgendeine Verfassung und Greifbarkeit habe. Er geht aus von der Korrelation zwischen „kontemplativem" Ich und dem ihm „zuständlich" gegebenen Chaos. Auch wo er in rein objektiver Einstellung sogleich vom Gegenstand der Erkenntnis spricht, ist ihm nichts weiter als die Zweiheit eines bloßen Zusammengehörens das methodisch Ursprüngliche. Er vermeidet also den dogmatisch oder erlebnismäßig gemeinten metaphysischen Ansatz der Beziehung „Ich — Ding an sich", er bekämpft diesen Ansatz auch in seiner phänomenologischen Gestalt, sofern dort behauptet wird, etwas sei als etwas unmittelbar vorstellungsmäßig gegeben. Rickert läßt sozusagen nur einerseits das als wirklich gegebene Was, anderseits, nämlich ursprünglich beziehungslos dazu, das als unwirklich gegebene „Als" ursprünglich gegeben sein.

Daß dieses Chaos des Zuständlichen überwunden werden kann, daß ein Augenblick wirklichen Daseins und weiterhin Kultur- und Weltverständnis möglich ist, das sucht Rickert von dem aus zu begreifen, daß es Urteile, bzw. Sätze gibt, die den Anspruch erheben, wahr zu sein. In zweierlei Hinsicht kann dann die Erwägung, die Rickert im Hinblick auf die Spannung zwischen diesem Phänomen und dem Chaos des Gegebenen anstellt, verfolgt werden: 1. Urteile lassen sich nicht auf zuständlich Gegebenes zurückführen, sie bedürfen auch eines Konstitutivums, das „außerhalb" liegt. 2. Dieses Transzendente, vielmehr das von ihm Konstituierte, hat im Gegensatz zum Zuständlichen eine Struktur, und die Totalität der in den Momenten dieser Struktur gegebenen Strukturmöglichkeiten bestimmt die Grundbegrifflichkeit der philosophischen Weltanschauungslehre.

Digitized by Google

Fürs erste also ergibt Rickerts Erwägung: in Akten, bzw. Sätzen „gibt es" mehr, als das unmittelbar zuständlich Gegebene. Und zwar hängt dieses „mehr" daran, daß in ihnen dem nur auf das zuständlich Gebbare eingestellten „kontemplativen Bewußtsein" sozusagen weniger gegeben ist, als die Zuständlichkeit ihrem chaotisch-unendlichen Eigenwesen nach von sich aus ermöglicht. Die Rätselhaftigkeit dessen, daß etwas im Satz, bzw. implizite in der Wortbedeutung aus dem Zuständlichen, aus dem wirklich oder unwirklich Seienden herausgehoben ist, also in eine Sphäre des nicht mehr bloß Seienden gebracht ist, findet ihre Lösung in der Voraussetzung, daß es etwas nicht zuständlich Gebbares „gibt", das dieses Herausheben begründet, daß dies Begründende dem Zuständlichen transzendent ist, kein Seiendes, Gebbares, sondern ein Wert, der Ursprung eines Geltens, der allem Herausgehobenem Geltung verleiht.

Wie verhält es sich nun mit dem Gelten, mit der Struktur des theoretischen Wertes, bzw. der theoretischen Sinngebilde? Wir fragen jetzt nicht nach dem Recht, diesen Wert und seine auf das Rätsel des Zuständlichen bezogene Aufbaufunktion anzusetzen, sondern nur danach, was dieser Ansatz in sich konstruktiv leisten will und leistet. Der konstruktive Sinn ist der Beweis: es gibt die Wahrheit an sich, Wahrheit in allem, was man jemals erkennen wollen kann, sobald man aus der ja nur künstlich herzustellenden Befangenheit im rein Zuständlichen herausgetreten ist, was also faktisch ständig der Fall ist.

Weder reflektiert Rickert in dieser Grunderwägung auf den Inhalt möglicher irgendwie ausgezeichneter Arten von Fragen, bzw. Wahrheiten, noch andererseits auf die prinzipielle Bedingtheit alles möglichen ausdrücklichen Erkennens in einem nicht ausdrücklichen Immer-schon-„Wissen" und seiner universalen Struktur — was allerdings den ganzen Ansatz beim formulierenden Erkennen, bzw. formulierten Erkannten samt dem vorauszusetzenden Wert verbieten würde. Rickert hält sich vielmehr allein daran, daß einem jeden Satz sein formaler Gegensatz, das Kontradiktum, formal a priori zugeordnet ist und daß notwendig der eine von beiden wahr, der andere unwahr ist.

Das an sich im Unwirklichen bestehende Verhältnis zwischen dem wahren und dem unwahren Satz bezeichnet Rickert als das Verhältnis zwischen Wert

Digitized by Google

und Unwert. Nicht nur, um das die Wahrheit konstituierende Transzendente irgendwie vom Sein (im Sinne des Seienden) abzuheben, nennt es Rickert Wert, sondern um es in seinem Verhältnis zu dem die Unwahrheit konstituierenden Unwert von dem Verhältnis zwischen Sein und Nichtsein abzuheben. Ist nämlich das rein auf den Inhalt bezogene Nicht vorstellungsmäßig ein bloßes Verschwindenmachen desselben, so verleiht das Nicht als Strukturelement dem negativen Satz sozusagen die formale Ebenbürtigkeit mit dem positiven. Freilich sind Wert und Positivität, Unwert und Negativität nicht einander zugeordnet (ein negativer Satz kann wahr, ein positiver Satz kann unwahr sein), und wenn Rickert das Wahre als ein Zusammengehörendes, das Unwahre als ein Nichtzusammengehörendes formuliert, so bedeutet das ganz und gar nicht Positivität und Negativität.

Aber darauf kommt es Rickert an: Zu jedem wahren Satz gehört dessen unwahres Gegenstück auf Grund derselben elementaren Modifikation der Satzstruktur, die aus einem positiven den negativen, bzw. aus einem negativen den positiven Satz macht. Und darin liegt: Sobald das Niveau des Satzes erreicht ist, auch im Fall des für den Erkenntnisheischenden problematischen Satzes, ist es schlechthin notwendig, daß in der einen der beiden Satzgestalten Wahrheit an sich, in der anderen Unwahrheit an sich besteht. Dieser theoretische Grundsachverhalt des an sich bestehenden Wert-Unwertverhältnisses und seiner Strukturen ist in Abstraktion von allen inhaltlichen Problemen zu erkennen und begründet die prinzipielle Unterscheidung und In-Beziehungsetzung zwischen Wahrheit an sich einerseits, Erkenntnis, Frage, Irrtum andererseits.

Auf diese Beziehung kommt es Rickert natürlich an. Er konstruiert sie unter dem folgenden Gesichtspunkt: Was muß geschehen, damit irgendetwas, das zunächst zuständlich gegeben ist, mit Fug und Recht in Satzform gebracht werden kann, also abgeschieden von dem Chaotischen der bloßen Zuständlichkeit sozusagen als Abbild des wahren Satzes an sich gilt? Dabei reflektiert Rickert nicht in der Weise auf den Inhalt, daß er unvermittelt aus seinem Begriff des zuständlich Gegebenen Argumente zöge für eine objektiv urteilsmäßige

Digitized by Google

Rationalisierung desselben. Er interpretiert zunächst bloß, Gegebenes und Geltendes unterscheidend, (exemplarisch) das, was der natürlichen Weltanschauung als räumlich, zeitlich, dinglich, dynamisch, anschaulich, verständlich gegeben ist, als logische Leistungen, welche Wahrheiten an sich entsprechen, um dann im Hinblick auf das nunmehr in gewisser Weise geordnete, nicht mehr chaotisch, aber doch erst recht unübersehbar Gegebene konstruktive Rationalisierungsmöglichkeiten zu entwickeln, gleichzeitig in vermeintlicher Interpretation der letzten Tendenzen der empirischen Wissenschaften.

Diese logische Konstruktion aber ist letztlich orientiert an dem Gedanken: Wie kommt man von dem immer noch irrationalen, wenn auch nicht mehr schlechthin chaotischen Inhalt her zu Sätzen, von denen man sozusagen in standpunktlosem und in dem Sinn objektivem Hinblick auf diesen Inhalt überzeugt sein kann, daß sie in ihrem Gehalt und in ihrer positiven Form wahren Sätzen an sich entsprechen, also nicht mehr bloß vor die generelle Erkenntnis führen, daß entweder die positive, oder die negative Form derselben an sich gelte?

Rickert rekurriert zu dem Zweck nicht auf die Evidenz inhaltlicher Wesensbeziehungen, weil die Subsumption der Wirklichkeit nicht auch das Wirklichsein als solches und seine bestimmte (nicht bloß wesensmögliche) inhaltliche Abwandlung zur Evidenz bringen kann. Er hält aber andererseits daran fest, daß nicht schon die unmittelbare oder statistische Berufung auf Tatsachen, die prinzipiell okkasionell ist, die objektive Geltung im Inhalt selbst zu repräsentieren vermag.

So kommt er zu dem Gedanken, daß nur die Aufarbeitung des Ganzen der objektiven Wirklichkeit dem Satz in einem das Ganze ausdrückenden Satzzusammenhang diejenige Bestimmtheit und Freiheit von der okkasionell gebundenen Anschauung verleihe, die notwendig ist, um an dem doch immer auf die Wirklichkeit bezogenen Satzinhalt die objektive Geltung aufzuweisen. Die Konstruktion des Ganzen entwirft Rickert im Hinblick auf Teilgegebenheiten des Ganzen; er kommt damit zu einer Interpretation der Gliederung der Wirklichkeitswissenschaften, die ihr logisches Recht daraus zieht, daß sie den Anspruch

Digitized by Google

auf ein irgendwie einheitliches wissenschaftliches Begreifen der Wirklichkeit den geltend gemachten Bedingungen der objektiven Urteilsfindung opfert.

Der letzte Grund für dieses Opfer liegt darin, daß nicht nur das sozusagen ursprünglich Wirkliche der objektiven Wirklichkeit, nämlich das Physische und Psychische wissenschaftlich begriffen werden soll, sondern auch die Beziehung zwischen Wirklichem und Unwirklichem, die ja eine Voraussetzung für die Möglichkeit des Erkennens ist. Über das Undurchdringliche dieser Beziehung, die freilich auf dem Boden Rickerts nicht anzuzweifeln ist und die die Konstruktion des logischen Schemas der Geschichtswissenschaft ermöglicht, läßt sich nichts Erhebliches mehr im Sinne Rickerts interpretieren. Wollen wir aber das Ganze der Rickertschen Grundbegrifflichkeit überschauen, so ist noch der Ansatz seiner Wertlehre in Betracht zu ziehen, deren Möglichkeit eine Voraussetzung für den logischen Gehalt der Geschichtswissenschaft ist, welch letztere sich in besonderer „Wirklichkeitsnähe" halten soll.

Die Frage ist, naiv gesprochen, die: Wie bringt es die theoretische Erkenntnis fertig, einen „Gegenstand" weder als bloß sinnloses Material zu rationalisieren noch in ihn den eigenen Sinn des theoretischen Verhaltens hineinzudeuten, sondern ihn als andersartiges Verhalten von gleichem Rang zu begreifen? Daß das kulturelle Dasein, sich über das physische und psychische Sinnlose, das bloße Leben erhebend, als Zusammenhang verschiedenartiger auf verschiedene Werte bezogener Verhaltensweisen theoretisch zu begreifen ist, dies hängt für Rickert letztlich an der Möglichkeit, von der Struktur des theoretischen Wertes aus die Möglichkeit anderer Wertstrukturen schematisch zu entwickeln.

Die vom theoretischen Wert konstituierte Struktur wurde bisher von uns als Satzstruktur angegeben. Rickert formalisiert sie, um das bloß Grammatische der Subjekt-Prädikat-Synthese zu eliminieren, zu einer Form-Inhalt-Beziehung. Auch in dieser Bezeichnung kommt die Korrelativität der Zweiheit zum Ausdruck. Und sie hat den Vorzug, die mit dem Titel der Subjekt-Prädikat-Synthesis anklingende Erinnerung an die von jenem Schema gehaltene metaphysische Substanz-Akzidenz-Erkenntnis auszuschalten und „sachgemäß" hinzuweisen auf die Beziehung zwischen Wirklichem und Unwirklichem in der

Digitized by Google

Erkenntnis. In der Tat unternimmt es Rickert, das Verhältnis zwischen Form und Inhalt aufzuweisen als das Verhältnis zwischen Rationalem und Irrationalem, relativ auf die verschiedenen Erkenntnissphären.

Worauf es hier ankommt, ist der Charakter der Beziehung als solcher[1]). Rickert faßt die Beziehung des theoretischen Form-Inhalt-Verhältnisses, die dem „ist" des wahren positiven, dem „ist nicht" des wahren negativen Satzes entspricht, als Zusammengehören. Damit soll natürlich Spezielleres gesagt sein als das, was jede mögliche Variation dieses Verhältnisses konstituiert: Das theoretische Zusammen soll auf das Nicht-zusammen von Form und Inhalt als ein überwundenes Stadium irgendwie ausdrücklich zurückweisen. Darin kommt zum Ausdruck, daß jede Erkenntnis, auch als vollendete, auf eine relativ ursprüngliche Verfassung des Gegebenen, das sozusagen auch unproblematisch bleiben könnte, bezogen ist. Ob diese Rückbeziehung und damit die Erkenntnis selbst überhaupt sein kann, wenn ihr Material für sie in jeder Hinsicht „irrational ist", diese Frage rührt an das Fundament der Rickertschen Lehre. Von Rickert ist die Beziehung auf den Inhalt im Hinblick auf die logische Beschaffenheit der betreffenden fertigen Begrifflichkeit als Spannung zu dem zu Bewältigenden gemeint und die Wissenschaftslehre hat nach ihm sozusagen die möglichen Spannungsverhältnisse mit Rücksicht auf die jeweils abgeblendeten Seiten des Gegebenen systematisch zu entwickeln.

Die radikale Möglichkeit einer universalen Wertlehre hängt für Rickert daran, ob eine Variation der Form-Inhalt-Beziehung begriffen werden kann. Besonders naheliegend ist nun der Gedanke, daß die im Zusammengehören liegende Spannung weggedacht werden kann. Und irgendwie aufgehoben ist nach Rickert dieser Spannungscharakter in den von allen übrigen Werten konstituierten Form-Inhaltverhältnissen. An diesem Wegfall spricht sich der „metaphysische" Vorrang des Theoretischen aus, das in seiner vollendeten Gestalt noch aufweist, was

---

[1]) Gerade im Hinblick auf dieses Phänomen entwickelt Heidegger den Ursprung des „theoretischen" „Sehen-lassens von etwas her" durch das primäre sprachliche und semantische Ausdrücken hindurch aus dem nicht ausdrücklichen Daseinsverständnis.

Digitized by Google

es außerhalb seiner irgendwie gibt und von dem es selber bedingt ist, während die übrigen Werte davon nichts mehr verraten.

Die Prinzipien der Variation für die Kulturwerte der Kunst, Religion, Sittlichkeit usw. seien kurz genannt: Für das Beziehungsmoment: spannungsvolles Zusammengehören, spannungsloses Umschlossenwerden des Inhalts von der Form, Durchdringung, Überwindung des Stoffes durch die Form. Für den Zusammenhang der geltenden Forminhaltverhältnisse: Partikularität, Totalität. Für die Dynamik des Forminhaltverhältnisses, also für die Wertverwirklichung: unendliche Annäherung, Vollendung.

Man sieht: Die vorstellbare Variation der allgemeinen Wertstruktur, gegenseitige Bezüglichkeit oder Unbezüglichkeit der gehaltlich verschiedenen Werte einer Wertklasse, schließlich der Gesichtspunkt der Wertaneignung in der Zeit, bedingen primär die begriffliche Fassung der Werte.

Soviel über den Zusammenhang der Grundbegrifflichkeit dieser Lehre. Nunmehr kann zunächst der Beantwortung der Frage näher getreten werden: Woran liegt es, daß Rothacker die von ihm in den Grundzügen anerkannte (nur eben weltanschaulich zu verschärfende) Methodenunterscheidung Rickerts so hemmungslos für eine Gegensatzlehre in Anspruch nehmen kann? Wie steht es mit dem Begriff der objektiven Wirklichkeit, der solches zuläßt?

Das spricht sich vielleicht am gedrängtesten darin aus, wie Rickert das traditionelle Problem der Kausalität des Historischen im Zusammenhang der Gesamtgeltung der historischen Erkenntnis löst.

Rickert setzt die objektive Geltung der Geschichte als Wissenschaft letztlich in die Möglichkeit, daß geltende Werte von den Objekten der Geschichtswissenschaft gewertet werden können, in die Voraussetzung, daß sie faktisch gewertet werden. Schließlich an konkreten Akten und Gütern aller Art können der Art nach objektive Werte haften. Während also die Naturwissenschaft ihren Stoff im Hinblick auf ein logisches Ideal allmählich zu rationalisieren hat, bemüht sich die Historie darum, den bereits wertbehafteten Stoff (Akte und Güter) aller Wertgebiete auf die betreffenden Werte wahrheitsgemäß zu beziehen.

Digitized by Google

Darauf beruht letztlich das wissenschaftliche Recht der Geschichtschreibung nach Quellen zu forschen, zu individualisieren, zu komponieren, sich in beliebiger Nähe zur konkreten Wirklichkeit zu halten.

Die Durchführung der anschaulich verständlichen historischen Darstellung vollzieht sich nun aber nach Rickert als Aufdeckung der geschichtlichen Kausalität in Kausalgesetzen im logischen Sinn von Naturgesetzen. So soll das zunächst sachlogisch als beziehungslos gesetzte Ganze der methodischen Verfahrensweisen im Verfahren der eigentlichsten „Geisteswissenschaft" harmonisch zusammenarbeiten. — Hier muß nun im Sinn Rickerts mehrerlei interpretiert werden.

Zunächst, Kausalgesetze brauchen nicht aus einem logischen Grund Kausalgleichungen zu sein. Rickert nimmt durchaus nicht das quantifizierende Schema der mechanischen und der (postulierten) psychologischen Kausalgesetze in Anspruch. Damit entfällt die Notwendigkeit, die historische Darstellung auf deduktive Theorien zu verweisen.

Zweitens verträgt sich die Behauptung, die historische Darstellung decke (mehr oder weniger ausdrücklich) Kausalgesetze auf, mit Rickerts Behauptung, im vormethodologischen Hinblick auf die „objektive Wirklichkeit" seien keine Kausalgesetze, sondern inhaltlich schlechthin irrationale (und in dem Sinn „individuelle") Kausalverknüpfungen gegeben. Unter diesen Verknüpfungen versteht Rickert gemäß der Verfassung der „objektiven Wirklichkeit" die wirklichen Verknüpfungen zwischen den konkreten Einheiten der natürlichen Weltanschauung, z. B. zwischen Akten, die sich samt diesen Einheiten der „natürlichen Weltanschauung" von selbst aufdrängen. Die Geschichtswissenschaft bewahrt sozusagen die natürliche Weltanschauung, die in der bloßen Kontinuität des räumlich, zeitlich gebundenen Hinblickens nur schlechthin Unvergleichliches findet. Diese Wissenschaft entdeckt (ohne Vergleichung) Kausalgesetze, indem sie die Einheiten der natürlichen Weltanschauung in ihre „Bestandteile" auflöst und, prinzipiell frei von der bloß räumlich-zeitlich kontinuierlichen Inbeziehungsetzung, diese Bestandteile kausalgesetzlich verknüpft und damit den ursprünglichen Einheiten als anerkannten

Digitized by Google

die eigentliche Individualität verleiht. Diese Gesetzeserkenntnis ist sogar idealiter daran gebunden, so viele Kausalgesetze zu entdecken, daß damit die Individualitäten als solche, also immanent, „erklärt" werden. Andererseits ist damit die Grenze der historischen Kausalforschung logisch gesetzt: Nur soweit ein relativ „besonderes" Kausalgesetz vorliegt, ist es in der historischen Darstellung zum Ausdruck zu bringen.

Daß dieser Aufweis der logischen Möglichkeit einer anschaulichen Kausalerkenntnis zugleich das empirische Verstehen von Motivationen, überhaupt von konkreten historischen Vorgängen interpretieren soll, ist deutlich: was Rickert Erkenntnis von Kausalgesetzen nennt, ist die empirische Überzeugung, in einem, bzw. mehreren bestimmten Hinblicken das hic et nunc Vorliegende richtig verstanden zu haben, was eben Rickert als Zerlegung der ursprünglichen Anschauung faßt[1]). Im besonderen bezieht sich die Formulierung: kausalgesetzliche Aufeinanderbeziehung von Bestandteilen einander „entfernter" anschaulicher Einheiten darauf, daß die Bestimmungsgründe des menschlichen Verhaltens auch in Dispositionen, Erinnerung, Tradition usw. verankert sind. Soweit scheint diese erkenntnistheoretische Inanspruchnahme von Kausalgesetzen nur eine sehr schlichte und durchsichtige Auslegung von Grunderfahrungen der Empirie zu sein.

Aber sie steht in einem weiteren logischen Zusammenhang: die unendliche Anzahl anschaulich-verständlicher Kausalgesetze findet ihr logisches Recht doch erst darin, daß jene die Einbettung möglicher „Wertungen" in die kontinuierliche Wirklichkeit vermitteln. Hier liegt das uns interessierende Problem: autonome Wertungen sollen in naturgesetzlichen Motivationen eingebettet, bzw. mit ihnen irgendwie verbunden sein können. Und es gilt nicht die Kantsche

[1]) Hier wird besonders klar, daß weder die irgendwie anzustellende Zerlegung in kausalgesetzliche Reihen noch deren mehr oder weniger komplizierte Wertbeziehung zwei Grundvoraussetzungen des konkreten Verstehens zum Ausdruck bringt: Einmal das von Dilthey begrifflich intendierte Strukturganze des Daseinsverständnisses, das sich in seiner eigentümlichen Inhaltlichkeit mit den einzelnen Erfahrungen wandelt, sodann die fundierenden unselbständigen Sinnbezüge, wie sie etwa Max Weber für das Bestehen bestimmt gearteter sozialer Beziehungen, Wölfflin für die bestimmt geartete Schaubarkeit von konkret Anschaulichem geltend machen.

Digitized by Google

Unterscheidung zwischen der intelligiblen Welt des Glaubens und der Erscheinungswelt der Erfahrung. Auf dem einen Boden der Geschichtschreibung soll die Möglichkeit ihres Zusammen sich methodisch bewähren. Die methodischen Unterschiede der Begriffsbildung aber bieten hier kein Refugium; diese Differenzen können wir hier außer acht lassen.

Auch eine Seite des Problems, von der Rickert ausgeht und die er eingehend behandelt, haben wir auszuscheiden. Zunächst faßt ja Rickert die Beziehung zwischen dem Wert und der auf ihn hinführenden Kausalkette nur als die unentbehrliche thematische Struktur jeder historischen Darstellung. Der Titel „Wert" besagt da einfach das, was den natürlichen Menschen, der auch der Historiker als Historiker zu bleiben habe, ein Individuelles festhalten läßt und was den Historiker veranlaßt, dieses konkret Festzuhaltende in seinem Wirklichsein und Werden näher kennen zu lernen. Daß auch in sachlich komplizierten und denkbar umfassenden Zusammenhängen Wertbeziehung als logische Einheit der Darstellung herrschen muß, berührt uns, wie gesagt, in unserem Zusammenhang nicht. Ebensowenig reflektieren wir auf die Argumentation, in der Rickert dem Naturalisten von den Voraussetzungen der naturwissenschaftlichen Kulturtätigkeit aus die selbständige Wertbeziehung der Geschichtschreibung zu beweisen sucht, wie er weiterhin die vom empirischen Historiker und die vom Geschichtsphilosophen zu machenden Wertvoraussetzungen unterscheidet.

Es bleibt die Frage: Wie kann es sein, daß möglicherweise autonome Wertungen in einem Kausalzusammenhang als Glieder auftreten? Wobei es übrigens gleichgültig ist, ob in einem naturgesetzlich oder bloß individuell verknüpften Kausalzusammenhang. Sowohl in der Fassung des Kausalbegriffs, als auch in der des Wertbegriffs bemüht sich Rickert ein methodisch einheitlich faßbares Zusammen-bestehen-können vorstellig zu machen. Betrachten wir das zuerst an seinem Kausalbegriff.

Dieser Begriff soll hier offenbar das Verständnis physischer, psychischer und wertender Vorgänge anzeigen, das auch der zentrale Gegenstand der Geschichtschreibung, der historische Mensch, in seinem historischen Verhalten, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, haben muß. Aber Rickert

Digitized by Google

geht nicht von diesem Selbstverständnis aus in einem Verfahren, das von hier aus erst anfinge Wissenschaft zu werden, sondern er läßt den Historiker mit Hilfe der „vorwissenschaftlichen" (vom erkenntnistheoretischen Subjekt gehandhabten) Kategorie der Kausalität unter Leitung eines geschichtlich immanenten Wertgesichtspunktes sein Objekt herausarbeiten. Der Kausalbegriff tangiert mit dem hier gebotenen Verzicht auf gleiche Quantifizierung der Kausalglieder nichts Inhaltliches, ja es besteht kein Hindernis, daß nicht als streng individuelle Verknotungen der mannigfachen Kausalitäten objektive Wertgebilde entstünden, samt allen Bedingungen ihres „organischen" Wachstums. Hervorzuheben ist also, daß das Bewußtsein von Irrealem in noch so sachgemäßen und fruchtbaren Verhaltungen kausal zu begreifen ist, wenn auch das Irreale selber zeitlos gilt.

Ist aber autonomes Verhalten zu geltenden Werten mit dem inhaltlich restlos bestimmenden und auch das Wertverständnis voll konstituierenden kausalen Müssen nicht in unaufhebbarem Widerspruch? Für Rickert: nein. So wenig Kausalität für ihn noch das Bewegungsgesetz, das Daseinsgesetz des wirklichen Körpers ist, variierend nach den Bedingungen des Zusammenseins mit anderen Körpern, so wenig ist für ihn Autonomie das Selbstsein der Person, die sich die Sinnlichkeit, im Kampf gegen sie, untertan macht. Wenn die Kausalität nicht mehr gespalten ist einerseits als das Wirkungsgesetz der sinnlichen, andererseits als das Wirkungsgesetz der intelligiblen Welt, wenn mit ihr als dem einheitlichen Wirkungsgesetz der Wirklichkeit weiter operiert werden soll, dann ist Autonomie die kausal herbeigeführte adäquate Bejahung von Werten gemäß deren verschiedener Struktur. Der Mensch wird zur autonomen Persönlichkeit nach dem Maß der Ausbildung eines „Verhältnisses" zu den Werten. Daß Werte an sich ebenso wie die Wertungen alternativ sind, verschlägt so wenig wie die Struktur der Synthesis. So kann der allseitige Nachweis geführt werden, daß der Kulturmensch immer wieder nolens volens wertet, in Beziehung auf geltende Werte. Auch die Verwirklichung einer inhaltlich richtigen Wertung, einer Beziehung zu möglichst vielen und gesteigerten Werten und alle hierzu erforderlichen langwierigen Bemühungen sind Produkt

Digitized by Google

einer Kausalität, die, wenn sie nicht zu rein spezialwissenschaftlich-psychologischen Zwecken aller Sinnbeziehung künstlich beraubt wird, keineswegs etwa auf sinnliche Kräfte reduziert werden darf.

So entwickelt Rickert ein einheitliches Bild der historischen Welt, die an sich (wenn auch nicht für die verschiedenen Interessen der generalisierenden Begriffsbildung) in einheitlicher Methode dargestellt werden kann. Die, abstrakt genommen, rätselhafte Beziehung der Wirklichkeit auf Unwirkliches ergibt keinen Dualismus. Vorwiegende Erforschung der sinnlichen, egoistischen oder der objektiven Motivationen, eine historische Wertbeziehung auf noch nicht realisierte, vielleicht unrealisierbare Wertgehalte, oder die betonte Würdigung bereits historisch vorliegender Werte, derlei empirisch oder persönlich naheliegende Auffassungsunterschiede sind für Rickert nicht wesentlich, da sie nicht eine prinzipielle Leugnung in betreff der Gesamtstruktur des Historischen in sich schließen.

Nunmehr bedarf es wohl keiner weiteren Explikation, um zu sehen, wiefern Rothacker die Lehre Rickerts voraussetzt, wenn er seine Gegensatzlehre auf die eine Wirklichkeit bezieht, die von allen Parteien in ihrer einheitlichen weltanschaulich neutralen Struktur erkenntnismäßig vorausgesetzt werde. Und sucht man innerhalb der Rickertschen Lehre nach einem Vorbild dafür, wie entgegengesetzte Methoden sich auf dasselbe Material in seiner identischen Verfassung beziehen, so kann man sich daran halten, wie Rickert die endgültige Selbständigkeit der Biologie auch auf dem Boden der postulierten ideal durchgeführten rein mechanistischen Physik nur in eine umgekehrt gerichtete Betrachtungsweise verlegt.

Rothackers Wendung der Rickertschen Methodenlehre wird als Weiterbildung von dessen Prinzip der empirischen Wertbeziehung motivisch begriffen werden müssen: indem er als diesen Beziehungspunkt die Weltanschauung setzt, ist das jeweilige historische Ganze bis ins einzelnste hinein von gleicher logischer Relevanz und das dialektische Gegeneinander der Weltanschauungstendenzen zeichnet die Periodisierung begrifflich vor, was mit dem Begriff der

Digitized by Google

Werte und ihrer gehaltlichen Differenzierung nicht geleistet werden kann. Rickerts Grundlegung ist damit nicht preisgegeben, sondern vorausgesetzt. Ihre Vervollständigung durch weltanschauliche Kategorien aber läßt vollends, so sehr sie das Zentrale betonen will und jegliche empirische Besonderheit aufs Ganze hin zu deuten bereit ist, die Problematik der Differenzierung und Gegensätzlichkeit in den geschichtlichen Objekten und im geisteswissenschaftlichen Verfahren unbewältigt.

Dies soll in aller Kürze zunächst im Hinblick auf die Diltheysche Typenlehre angedeutet werden, auf die sich Rothacker beruft und die er philosophisch zu expiizieren vorgibt[1]).

Daß Diltheys Typenlehre in einen philosophischen Zusammenhang hineingehört, ignoriert Rothacker. Sie ist für ihn bloß das empirisch zuverlässige Ergebnis des historisch tiefblickenden Forschers, der indes — offenbar ist dies die Meinung Rothackers — vor dem Sinn dieser Gegensätze noch ratlos gestanden habe; erst seit der Erkenntnis der Dialektik der Weltanschauungsformen bestehe kein Anlaß mehr, die Anarchie der Systeme zu beklagen. — Demgegenüber

[1]) Für die Zurückführung der Weltanschauung auf ethische Postulate beruft sich R. besonders auf die Erste „Einleitung in die Wissenschaftslehre", in der Fichte den schließlichen Primat der ethischen vor den erkenntnistheoretischen Motiven unvergleichlich durchsichtig gemacht habe. Um zu zeigen, wie wenig diese nicht unrichtige Formulierung die Position R.s stützt, sei folgendes angemerkt: Es handelt sich für Fichte nicht um gedanklich gleich mögliche Wertakzentuierungen eines gemeinsam Vorhandenen, sondern um die Frage, ob das Ich an sich oder das Ding an sich die natürliche Erfahrung zu „erklären" vermöge, in der die Verbindung von Ich und Ding bloß vorstellungsmäßig und in Wahrheit unverträglich gegeben sei. Nur eine Erklärung sei die wahre. Daß „keine Entscheidung aus der Vernunft möglich" ist, nämlich, daß es keinen Grundsatz gebe, von dem aus das Sein des einen und das Nichtsein des andern deduziert werden könne, besagt nicht, es gebe keine theoretisch-konstruktive Entscheidung. Sie liegt in der möglichen Erklärung der natürlichen Erfahrung (nicht des einzelnen Erfahrenen). Vom denkenden Ich aus können „notwendige Vorstellungen" deduziert werden, nicht aber vom Ding aus so etwas wie Vorstellung. Der Gedankengang des (naturalistischen) Dogmatikers sei in sich unhaltbar. Der Dogmatiker könne nur deshalb nicht positiv widerlegt werden, weil ihm, solange er das Selbstbewußtsein nicht durch Freiheit in sich selbst hervorbringe, die Wahrheit unzugänglich sei. Und wenn Fichte das Festhalten des Dogmatikers an seinem in sich widersinnigen Gedankengang aus der heteronomen Moral erklärt, so besagt das: in der Praxis führt eine Orientierung im Glauben an Dinge an sich nicht ad absurdum und von dort her allein empfängt das theoretische Denken in einem zu überwindenden Stadium seine sachlichen Voraussetzungen.

Digitized by Google

ist zu zeigen, daß Dilthey, der ja mit der Interpretation der Gegensätze eine Ablehnung ihrer begrifflichen Voraussetzungen verbindet, die weltanschaulichen Gegensätze aus einer einheitlichen Problematik heraus begreift und ihren Anspruch auf Ausschließlichkeit in der Aufklärung ihrer Sinnvoraussetzungen überwindet.

In zwei Bestimmungen faßt Dilthey die Problematik der gegensätzlichen Weltanschauungen: 1. Der Mensch ist in seinem Verhältnis zu Natur und Gesellschaft, wie er dies auch ausbilde, ein endliches, korruptibles Wesen. 2. Er ist dies als ein vorstellend-fühlend-wollendes Wesen. In der ersten Bestimmung liegt der Antrieb, zur Festigung des Daseins zu kommen in Wirklichkeitserkenntnis, Lebenswürdigung und Willensleitung; in der zweiten Bestimmung liegt die immer neu ergriffene Möglichkeit, dies zu erreichen in der einseitigen stimmungs- und gedankenmäßigen Orientierung entweder an dem, was sich als physische und an die Physis gebundene Wirklichkeit aufdrängt, oder an dem, was sich im Gewissen als innere Freiheit und Verantwortlichkeit offenbart, oder in der im Gefühl und in der Sympathie genossenen Harmonie der Welt. Dilthey hatte die einander ausschließenden Grundbegriffe der historisch vorliegenden metaphysischen Systeme auf die eben angegebenen verschiedenen psychologischen Ursprünge hin interpretiert und ihren Zusammenhang mit den religiösen Konzeptionen und dichterischen Grundstimmungen, ursprünglich mit den Lebenssystemen der großen Völker des Altertums, deren Erbschaft das Abendland durch das Mittelalter hindurch bis in die Gegenwart konstituiert, aufgewiesen. Er hatte in diesen obzwar sich widersprechenden Konzeptionen den jeweiligen Ausdruck der souveränen Besinnung auf wirklich gelebtes Leben gewürdigt und darein das gesetzt, was bis heute den schaffenden Menschen am Werke hält. Der Philosophie wieder die in das Leben eingreifende Funktion zu erarbeiten, die sie noch zur Zeit Hegels und Comtes gehabt, aber auf dem Boden der überlieferten Voraussetzungen nicht mehr zurückgewinnen konnte, war sein Ziel.

Sein Weg zu diesem Ziel kann von den soeben angegebenen Bestimmungen der Lebensproblematik aus folgendermaßen angedeutet werden: 1. Der Sinn

Digitized by Google

der immanent notwendig irgendwie charakterisierten Lebensgestaltung ist nicht Festigung kraft grundsätzlicher Einseitigkeit. 2. Es gilt zu begreifen, was Struktureinheit des vorstellend-fühlend-wollenden Wesens besagt. Die Antwort darauf wird zugleich das Wesen der Lebensgestaltung noch diesseits der Differenzierung in gegensätzliche Typen aufklären.

Struktureinheit besagt, daß jedes Verhalten seinen Sinn in einem fortwährend sich weiterarbeitenden individuellen bzw. gemeinschaftlichen Lebensbezug hat und daß es in einem Bedeutungszusammenhang steht, der das fortschreitende Leben selber ist. Die Unterscheidung der Verhaltensweisen, die entweder auf sinnliche Erkenntnis oder auf gefühlsmäßiges oder auf willentliches Verhalten zugespitzt sind, soll vor allem die Möglichkeit bieten, jenen einheitlichen Bezugscharakter an den Ergebnissen seiner Wirksamkeit in bestimmten Sphären aufzuweisen. In dem Sinn spricht Dilthey von der (obzwar nur hypothetisch erklärbaren) Kausalität des erworbenen Zusammenhangs, der zum Teil unbewußt die späteren Leistungen einer bestimmten Verhaltensweise aufzeigbar bestimme. In dem Sinn reflektiert er schließlich auf den Bedeutungszusammenhang, wie er in der ursprüglichen, auf die Ermöglichung weiteren Verhaltens gerichteten Besinnung des Schaffenden ins Bewußtsein tritt, das Vergangene in seinem aktuellen Sinn aufklärend, in die Zukunft vorgreifend. Auf diese einheitliche Verfassung des Lebens kommt es zunächst an; von hier aus erst ist der Sinn der Differenzen festzustellen.

Schon jetzt ist ersichtlich, daß hier die Rede von einem Form-Stoffverhältnis nicht am Platze wäre. Man kann freilich den Begriff eines Lebens bilden, zwischen dessen Erlebnissen ein Bedeutungszusammenhang nicht existiert, und insofern im Gegensatz dazu hier von einem geformten Leben sprechen. Aber weder „Stoff" noch „Form" repräsentierten dann ein An-sich, eine Zweiheit, die dem metaphysischen und auch dem erkenntnistheoretisch gefaßten Subjekt-Objektverhältnis zugrunde liegt, und sie indizierten nicht ein Nebeneinander differenter Formen.

Der Begriff des Bedeutungszusammenhangs weist in andere Richtung. Der an sich formale Begriff des Verhältnisses der Teile zu einem Ganzen kann helfen,

Digitized by Google

ihn, d. h. die Verfassung des Lebens, zu interpretieren, wenn man nämlich dieses Verhältnis, zunächst ganz ungefähr, als Verständnisbeziehung festhält. Jedenfalls genügt schon diese Interpretation, um in dem Charakter des Lebensbezuges, der sein Wesen von der Erfahrung des „Widerstandes aus der Außenwelt" bis in die erhabenste geistige Betätigung hinein konstituiert, das im Leben selbst angelegte einheitliche Verständnis der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt zur Anschauung zu bringen.

Es soll hier nicht ausgeführt werden, wie Dilthey das Grundproblem des Verhältnisses des Gleichförmigen zum Singulären sachlich einheitlich ansetzt, wie er den traditionellen Begriff der historischen Kausalität einer sachlich einheitlich begründeten Umbildung und Differenzierung entgegenführt. Nur davon soll kurz gesprochen werden, wie nun Dilthey die im ursprünglichen Selbstverständnis aus einer vorschnellen Absonderung und Verabsolutierung entspringende Gegensätzlichkeit der metaphysischen Positionen auflöst.

Das die Außenwelt erkennende Verhalten wird zurückgeführt auf das vollere ursprüngliche Erlebnis des Außenweltlichen als einer fremden und dem Verstehen unzugänglichen Kraft, die einen spontanen Bewegungsvollzug hemmt, als Begegnendes ihm etwa die Bearbeitung eines Stofflichen ermöglicht. Noch die theoretischen Grundbegriffe der Substanz und Kausalität stammten aus dieser ursprünglichen Erfahrung eines kernhaften und eigengesetzlichen „Gegenständlichen". Sie könnten nicht in dem auf das schlechthin fremde Vorhandene bezogenen Anschauen und Feststellen des Zusammen von Bleibendem und Wechselndem konzipiert werden. Somit könnten aus einer abgeleiteten, nämlich der naturwissenschaftlichen Erfahrung niemals Resultate gezogen werden, die ihre eigene Voraussetzung, nämlich die Möglichkeit des Zusammen mit dem Anderen der lebendigen Bewegung eliminiert. — Anderseits gilt es die Aussonderung der metaphysisch formulierten Willensfreiheit eines dem Leben enthebbaren intelligiblen Ich rückgängig zu machen. Dilthey interpretiert jene metaphysische Verabsolutierung samt den von ihr aufgestellten Merkmalen des Anderskönnens sowie der Orientierung an einem abstrakt formulierten höchsten Zweck als vorschnellen Ausdruck eines tiefer im Leben

Digitized by Google

verwurzelten Tatbestandes, nämlich des Gewiß- und Verantwortlich-sein-Könnens nach Maßgabe der immanenten Wertigkeit des erworbenen seelischen Zusammenhangs überhaupt. Allerdings erreicht diese Formulierung nicht das Niveau begrifflicher Auslegung, das dem Kantschen Begriff des Sittengesetzes eigen ist; aber de facto bereitet sie vor eine radikalere Aufklärung des traditionellen Problems der Willensfreiheit auf dem Boden der Erkenntnis der Intentionalität, des Daseins als (eigentlicher oder uneigentlicher) Ermöglichung. Dies erhellt aus der weiteren Besinnung darauf, was erworbener seelischer Zusammenhang, was Bedeutungszusammenhang des Lebens bei Dilthey besagt. Darin liegt dann zugleich mit der Kritik der einseitig ästhetischen Metaphysik die Lokalisierung des Verstehens, indem dieses als Selbstverständnis von der unmittelbar ins wirkliche Dasein eingespannten Selbstbesinnung her weiterhin in Religion, Dichtung und Geisteswissenschaft Ausgang und Ziel bleibt. Es wird sich auch zeigen, daß es keinen Sinn hat, Dilthey im Hinblick auf seine Lehre vom Ausdruck (der den Sinn des Lebens als immanenten Bedeutungszusammenhang offenbar macht) dem traditionellen Typus des objektiven Idealismus zuzurechnen.

Der Relativitätscharakter des Bedeutungszusammenhangs erweckt zunächst Mißtrauen. Bewirkt der Umstand, daß Ob und Grad der Bedeutsamkeit den Teilen des Lebensganzen von der nachkommenden Erinnerung nach Maßgabe eines grenzenlos sich erweiternden Bedeutungszusammenhangs zuerkannt werden, nicht die immer mitfortschreitende Mediatisierung des Singularen? Was besagt es dann, daß keine Mediatisierung stattfinden soll, daß das Leben nicht etwas anderes bedeutet, etwa nur einen Teil seiner selbst oder auch sein Verhalten zu etwas, das nicht Leben ist, sondern eben nur sich selbst als Ganzes?

Offenbar darf es nicht erst in dem besonderen Sinn des von Dilthey aus methodischen Gründen in Anspruch genommenen rückschauenden Bewußtseins beschlossen liegen, was diese die ganze Verfassung und Entwicklung des Lebens betreffende Bedeutung ausmacht. Das ist ja der Sinn dieser Methode, die das lebendige An-sich erfaßt. Dann muß aber schon das ursprüngliche Erleben und Schaffen auf das Bedeutungsganze tendieren. Darin liegt vor allem

Digitized by Google

der Wille zur Nachvollziehbarkeit der eigenen Leistung; auch die zurückgehende Besinnung, die sich weder ursprünglich noch letztlich in der Funktion erschöpft, an etwas heranzuführen und sich von dessen Existenz und Sosein zu vergewissern, impliziert den konkreten Nachvollzug, wenn sie ein und dasselbe Leben fortführen will. Im besonderen hängt die Nachvollziehbarkeit nicht allein in dem, was einem anderen Bewußtsein suggeriert und von ihm zur Kenntnis genommen werden kann, sondern in dem, was auf Überzeugung (im weitesten Sinn) ausgeht. Der Sinn von Bedeutungszusammenhang und das Interesse der zurückkommenden Besinnung besagt hier sowohl, daß allein das bedeutsam ist, was Überzeugungskraft bewahrt, als auch ganz allgemein, daß alles Überzeugende „Auswahl einer Möglichkeit" ist und daraufhin im nachkommenden Verstehen kritisch gewürdigt werden soll. Demgemäß kommt es nicht auf die Bewahrung des Individuellen tale quale an und nicht einfach auf die Frage, ob hier ein Wert erfüllt sei oder nicht, ob eine Beziehung auf objektive Werte vorausgesetzt werden dürfe oder nicht.

Diese Einstellung ist als Gesinnung für das eigentlich Empirische der geisteswissenschaftlichen Forschung von ausschlaggebender Bedeutung. Für sie erst wird es deutlich, daß die Geschichtschreibung nicht aus einer bloß irgendwie mit dem Stoff vertrauten wirklichkeitsnahen Einstellung heraus zur immanenten „Wertbeziehung" und Periodisierung kommen darf, wenn die Idee des Bedeutungsganzen auf das zielt, was das eigentlichste und erst herauszuarbeitende Interesse des nachkommenden Verstehenden ausmacht, der damit noch nicht seinem Objekt die besonderen Bedingungen seiner selbst unterschieben will. Anderseits ist eine a priori bzw. in dem ursprünglichen Sinn des Lebens begründete und demgemäß fordernd auftretende Hinblicknahme auf Weltanschauungstypen, deren eindrückliches Vorhandensein Substanzialität und geschichtliche Fruchtbarkeit anzeige, unmöglich.

Rothackers Dialektik verbindet, wie wir gesehen haben, mit dem Hinblick auf die faktische Differenzierung die Behauptung, daß ihre Ermöglichung eine ethische Angelegenheit sei. Daß die Bedeutungslehre Diltheys mit der

Digitized by Google

Individualität zugleich den ethischen Sinn des Lebens betrifft, haben wir angedeutet. Das wird vollends offenbar in der Daseinsanalytik Heideggers, die inhaltlich, wenn auch nicht begrifflich mehr als an anderes an die Arbeit Diltheys anknüpfen konnte. Dort ist einsichtig gemacht, daß Bedeutungszusammenhang nicht erst am abgelaufenen Leben faßbar ist, sondern als Selbstverständnis des In-der-Welt-seins sozusagen der notwendige intentionale Hintergrund für jeden Augenblick des Daseins ist, das so erst vermag ein Seiendes begegnen zu lassen und zu handhaben. Dort ist einsichtig gemacht, daß nur das eigentliche, selbstverantwortliche Dasein einen ursprünglich nachvollziehbaren Zusammenhang des Lebens zustande bringt, daß die Eigentlichkeit des Daseins in einer ursprünglichen (wenn auch nicht notwendig äußerlich auffallenden, abweichenden) Auslegung dessen sich auswirkt, in dem es sich verhält. Die Verpflichtung auf vorgegebene differente Gestaltungstendenzen widerspräche dem so entwickelten Sinn des Lebens. Er steht schon bei R. unverbunden genug neben dem Appell zur unmittelbaren Hingabe an die Sache.

Damit ist natürlich nichts gesagt gegen die Möglichkeit und Notwendigkeit des Bestehens durchgängiger typischer Unterschiede, sowie einer typischen Rhythmik und Dialektik im Verlauf ihrer Verwirklichung. Aber gerade für eine diesbezüglich interessierte Forschung ist es von grundlegender Wichtigkeit, deren problematische Bedeutung nicht mit der des zentralen Lebenssinnes in eins zu setzen. Die Tatsache, daß zum eigentlichen Dasein auch Verteidigung seiner Position, gegebenenfalls leidenschaftliche Auseinandersetzung gehört, auch in Angelegenheiten, deren Unhaltbarkeit sich herausstellt, beweist nicht, daß dann aus diesen konkreten Angelegenheiten noch eine Form herauszudestillieren sei, deren ewige Aktualität unantastbar wäre. Nur auf das, was aus der Angelegenheit selber werden kann, kommt es an, soll es dem, der wert ist verstanden zu werden, ankommen, sogar ohne weltanschauliche Vorbehalte.

Die Auffindung und Begründung typischer Unterschiede, die nicht an der individuellen ethischen Ermöglichung der Individualität sich orientiert, sondern an den objektiven Möglichkeiten, in denen Realisierung zur Erscheinung

Digitized by Google

kommen kann, ist offenbar Sache der systematischen Geisteswissenschaften. Ein Beispiel sind Wölfflins „Kunstgeschichtliche Grundbegriffe": Ausgezeichnete Möglichkeiten einer bedeutsamen Sichtbarmachung werden da für die Raumkunst aus lebensmäßigen Verhaltensweisen zum Körperlichen abgeleitet. Das primäre Interesse am anschaulich fixierten Sosein der Dinge und Verhältnisse, das im Sprechenlassen der abhebenden, gliedernden und begrenzenden Linien zum Ausdruck kommt, — das Interesse am Dynamischen in Körper und Atmosphäre, das nicht in an sich bedeutungsvollen Linien, sondern in Richtungen, Flächen und Massen spricht und in seinem eigengesetzlichen Übergreifen die Vertrautheit mit dem bestimmt Dinglichen schon voraussetzt. — Die Triftigkeit solcher Analysen wird nicht berührt von dem Einwand, ob da nicht bloße Abstraktionen von geschichtlich Singularem vorlägen, die auch nur eben dies Singulare in gewisser Weise kennzeichneten und im übrigen einer tiefer dringenden, über das Äußerliche des der Raumkunst Spezifischen hinausführenden Interpretation bedürften. Abwegig wäre die weltanschauliche Deutung, d. h. Erledigung einer Betrachtungsweise, der es nicht darum zu tun ist, eine isolierte artistische Funktion zu behaupten, sondern die einfach eine Möglichkeit großer Kunst, künstlerischer Auslegung eines bestimmten geschichtlichen Daseins, in dem wahrnehmend begreift, was ihren letzten sinnfälligen Ausdruck konstituiert, die eben darin mit dem Sehen-Lehren ein zuverlässiges Schema der individuellen und geschichtlichen Differenzierung in der Hand hat.

Die höchste Idee der auf die Erscheinung und ihre geschichtliche Differenzierung ausgehenden Stilbetrachtung ist die, welche den gesamten Lebensstil von Individuen und Gemeinschaften zum Gegenstand hat. Wird es da angezeigt sein, von Weltanschauungsdifferenzen auszugehen, die in der besonderen Form ihrer Gegensätzlichkeit überwunden sind? Unter dem Gesichtspunkt einer Erscheinungslehre wird nicht das Schema der Diltheyschen Weltanschauungslehre hier das gegebene sein, das die Geschichte der Antinomien in den metaphysischen Versuchen einer Lösung des Lebensrätsels darstellt. Wichtig ist hier vielmehr wiederum Diltheys Idee des Bedeutungszusammen-

Digitized by Google

hanges, wenn man sie bezieht auf die Möglichkeiten der in der Einheit des Kulturlebens erfüllten Bedeutsamkeit. Die Frage ist dann: Was sind die ausgezeichneten typischen Möglichkeiten kultureller Einheit, die Möglichkeiten ihrer differenzierenden Entwicklung? An dieser Frage sind ja die zeitgenössischen Kulturmorphologien interessiert. Sachgemäß wird diese Fragestellung in dem Maße, als die bloß eindrucksmäßige Aufzeigung durchgängiger Analogie in einer Kultur durch die methodische Einsicht in das Funktionsganze ersetzt wird und in das, was seine innere Einheit, d. h. gegenseitige Verständlichkeit und Wichtigkeit verbürgt. Auch hier also kann jene von Rothacker über Dilthey hinaus verallgemeinerte weltanschauliche Betrachtung nicht den Schlüssel abgeben, jedenfalls nicht zum Ausgangspunkt dienen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Schule der Philosophie

Auslese charakteristischer Abschnitte aus den Werken der bedeutendsten Denker aller Zeiten. Mit Unterstützung zahlreicher Philosophen und Pädagogen herausgegeben und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von
o. Professor D. Dr. Joseph Feldmann
Zweite vermehrte Auflage
XVI und 523 Seiten (= 33 Druckbogen) gr. 8°. Preis brosch. M 6.—, in festem Ganzleinen M 8.— Das vorstehende Werk ist eine Darstellung der Philosophie, wie sie die philosophische Literatur in solcher Ursprunglichkeit, Objektivität und Vollständigkeit bisher noch nicht besaß. Alle philosophischen Richtungen kommen in ihren Hauptvertretern zu Wort. Nicht nur höheren Schulen, auch dem akademischen Unterricht und Studium der Philosophie will das Buch dienstbar sein, indem es die wichtigeren philosophischen Begriffe und Systeme in ihrer Urform als Ergänzung der Lehrbücher der Philosophie darbietet. Einführungen, Anmerkungen u. eine systemat. Übersicht erleichtern den Gebrauch des Werkes.

Okkulte Philosophie

Von **o. Professor D. Dr. Joseph Feldmann**
XIII, 223 Seiten, gr. 8°, M 4.—, geb. M. 5.50
Inhalt: Vorwort, Einleitung. I. *Prinzipielle Stellungnahme der Wissenschaft zum Okkultismus und Spiritismus.* II. *Telepathie.* Die Tatsachen—Philosophie der Telepathie. III. *Das Hellsehen.* Philosophie des Hellsehens. IV. *Spuk- und Geistererscheinungen.* Der Spuk in der Geschichte u. Philosophie.

VERLAG FERD. SCHÖNINGH, PADERBORN

Sein und Sollen

Eine metaphysische Begründung der Ethik. Von Univ.-Prof. Dr. Behn. M. 9.75, geb. 11.75.

Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung. Eine kritische Geschichte der metaphysischen Philosophie. Von Univ.-Prof. Dr. S. Behn. 8.—, geb. 9.50.

Einleitung in die Philosophie. Von Univ.-Prof. Dr. Aloys Müller. Geb. 3.— (Leitfäden d. Philosophie Bd. 1.)

Erkenntnistheorie. Von Universitäts-Professor Dr. Joh. Hessen. Geb. 3.50. (Leitfäden d. Philosophie Bd. 2.)

Psychologie. Von Univers.-Prof. Dr. Aloys Müller. 7.—, geb. 8.90. (Leitf. der Philosophie Bd. 3/4.)

Logik. Von Univ.-Prof. Dr. M. Honecker. 3.80, geb. 5.—. (Leitf. d. Philos. Bd. 5.)

Das Denken. Versuch einer gemeinverständlichen Gesamtdarstellung. Von Univers.-Prof. Dr. M. Honecker. 4.—, geb. 5.—.

Gegenstandslogik und Denklogik. Ein Vorschlag zur Neugestaltung der Logik. Von Univ.-Prof. Dr. M. Honecker. 2., ergänzte Aufl. 4.50.

Der Gottesbegriff in der modernen Wertphilosophie. Von Dr. H. Minrath. 4.—.

Ferd. Dümmlers Verlag, Berlin

DR. WALTHER ROTHSCHILD
BERLIN-GRUNEWALD

Gustav Adolf Walz
Dr. jur. Dr. phil.
Privatdozent an der Universität Marburg

Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes

Zugleich ein Versuch zur Grundlegung einer allgemeinen Sozialmorphologie

Mk. 30.–; Ganzleinen Mk. 35.–

Dieses Werk setzt sich aus drei Teilen zusammen: aus einer Grundlegung der allgemeinen Sozialmorphologie; aus der Betrachtung der Staatsidee des Rationalismus und der Romantik; endlich aus einer Untersuchung der Fichteschen Staatsphilosophie. Es ordnet Rechts- und Staatswissenschaft durch den Versuch einer allgemeinen Sozialmorphologie, deren Grundgesetze auch für sie Gültigkeit beanspruchen, in größere, umfassende Zusammenhänge ein. Das Werk leitet in die modernste staatsrechtliche, politische und juristische Problematik über.

Prospekt zu Diensten.

Digitized by Google

DIE FORMEN DER WIRKLICHKEIT

von G. Martius und J. Wittmann / 114 Seiten. Preis kartoniert RM. 5.—

In dieser Schrift werden die Lehren Kants, wie sie in der „Kritik der reinen Vernunft" enthalten sind, mit Rücksicht auf den Stand heutiger Wissenschaft, besonders der mathematisch-naturwissenschaftlichen und biologischen Forschung zur Darstellung gebracht.

GRUNDFRAGEN DER ÄSTHETIK

Im Anschluß an die Theorien Johannes Volkelts erörtert von Wilhelm Wirth
152 Seiten. Preis kartoniert RM. 5.—

Im Mittelpunkt der Wirthschen Untersuchungen steht der fruchtbare Begriff der Einfühlung. Dem Scharfsinn Wirths gelingt es, der Einfühlungstheorie neue Seiten abzugewinnen und die Art der Vergegenwärtigung fremden Seelenlebens beim ästhetischen Genuß weitgehend zu klären. (Das Deutsche Buch VI, H. 3/4.)

DAS URTEILENDE UND SCHLIESSENDE DENKEN IN KAUSALER BEHANDLUNG

von Gustav Störring, ordentlicher Professor an der Universität Bonn
XVI und 232 Seiten. Preis geh. RM. 8.—, geb. RM. 10.—

Unter Anwendung seiner früheren psychopathologischen Untersuchungen hat der Verfasser hier zunächst Bestimmungen gemacht, durch welche die Denkprozesse eine allgemeine Charakteristik gegenüber anderen psychischen Vorgängen erfahren.

DIE FRAGE DER GEISTESWISSENSCHAFTLICHEN UND VERSTEHENDEN PSYCHOLOGIE

Eine Streitschrift von Gustav Störring / IX und 180 S. Preis kart. RM. 6.80

In dem vorliegenden Band setzt sich der bekannte Bonner Psychologe mit den Hauptvertretern der geisteswissenschaftlichen Psychologie, mit Dilthey, Jaspers, Erismann und Spranger auseinander. Es ist der Kampf zwischen der geisteswissenschaftlichen und verstehenden Psychologie einerseits und der naturwissenschaftlichen Psychologie anderseits, der in den beteiligten Kreisen das lebhafteste Interesse erweckt.

DAS WESEN DER GEFÜHLE

Entwurf einer systematischen Theorie von Felix Krueger, ordentlichen Professor an der Universität Leipzig. 38 Seiten. Preis kartoniert RM. 1.80

Aus dem Inhalt: Der psychologische Stand des Problems / Schwierigkeiten der Sache und der Methodik / Gefühl und psychische Ganzheit / Die Ganzheit des Erlebens / Funktionszusammenhänge / Die Universalität der Gefühle / Der Qualitätenreichtum der Gefühle / Die Wandelbarkeit und Labilität der Gefühle / Analyse gegen Erlebnisganzheit / Die Dominanz des Ganzen / Dauerformen. Die psychophysische Struktur.

AKADEMISCHE VERLAGSGESELLSCHAFT M.B.H.
LEIPZIG

Digitized by Google

In diesen Tagen erschien:

VORLESUNGEN

ÜBER

RECHTS-, POLIZEI-, STEUER- UND HEERESWESEN

GEHALTEN IN DER UNIVERSITÄT GLASGOW

VON

ADAM SMITH

*

Nachgeschrieben von einem Studenten im Jahre 1763

Nach der Ausgabe von Edwin Cannan
ins Deutsche übertragen von S. Blach

Mit einem Geleitwort
von Professor Dr. J. Jastrow

Brosch. RM. 18.50, geb. RM. 21.—

H. MEYER'S BUCHDRUCKEREI
ABTEILUNG VERLAG, HALBERSTADT

Digitized by Google

Ständige Anregungen zu frischen Ideen

erhält der

Soziologe, Psychologe, Neurologe,
Ethnologe, Philosoph, Zoologe, Anthropologe, Arzt, Politiker

durch Lektüre der bekannten, im 4. Jahrgang erscheinenden

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie

herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. R. Thurnwald, Berlin.

Jährlich erscheinen vier Hefte im Umfange von je drei Bogen.
Preis halbjährlich RM. 9.—, einzelne Hefte RM. 5.—.

Probeheft mit ausführlichem Prospekt kostenlos!

Ihre Aufgabe soll es sein, die verschiedenen Nationen und Völker vergleichend zu betrachten, in ihrer geschichtlich gewordenen Eigenart zu erfassen und damit das gegenseitige Verständnis zu fördern. Klassengegensätze will sie überbrücken helfen, indem sie die unzähligen Ballungen und Schichtungen im Volksorganismus gewissenhaft untersucht.

Urteile aus dem Leserkreise:

Ich schätze die Zeitschrift hauptsächlich wegen ihrer umfassenden und guten Literaturberichte. Prof. F. T., Kiel.

Nach meinem Dafürhalten ist die ZVS. außerordentlich wertvoll. Sie bringt gediegene Aufsätze über die einschlägigen Probleme und orientiert ausgezeichnet über alle Neuerscheinungen. Ich kann sie allen Interessenten nur bestens empfehlen. Missionar C. K.

Bestellen Sie Probeabonnement

zum ermäßigten Preis und Sie werden diese Zeitschrift nie wieder entbehren mögen.

C. L. HIRSCHFELD / VERLAG / LEIPZIG C 1

Digitized by Google

Max Scheler

WESEN UND FORMEN DER SYMPATHIE

XVI u. 312 S., 3. Aufl., geh. M. 8.—, Halbl. M. 10.—

„Das vorliegende Buch ist die 3. Auflage der Schrift „Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Haß", die 1913 erschienen und bald vergriffen war. Der Verfasser untersucht die intentionale wertkognitive Natur des höheren Gefühlslebens und bringt, vom werttheoretischen Gesichtspunkte ausgehend, eine Einordnung der Gefühle in die Entwicklung des Individuums zur Gestaltung und Artung der menschlichen Gruppenformen. Geschichtlich und erkenntnistheoretisch werden vom Verfasser alle die verzweigten Seiten des Sympathieproblems erörtert, so daß es zugleich eine überaus wertvolle Analyse der Persönlichkeit des Menschen darstellt."
(Österr.-Pädag. Warte)

Max Scheler

DIE FORMEN DES WISSENS UND DIE BILDUNG

48 Seiten, geheftet M. 2.50

„Mit ihrer aufschlußreichen Erörterung über die Stellung des Menschen als „Natur" — Wesen einerseits und „Geist" — oder Bildungswesen anderseits, mit ihrer ausgezeichneten Unterscheidung zwischen Herrschafts- oder Leistungs-Wissen, Bildungs-Wissen und Erlösungs-Wissen und mit ihrer eigenartig religiös-metaphysischen Verankerung des Bildungs- und Kulturproblems gehört die Arbeit zu den gedankenvollsten und fruchtbarsten Veröffentlichungen über diese Fragen. (Geisteskultur)

Hans Lipps

UNTERSUCHUNGEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE DER ERKENNTNIS

Erster Teil

DAS DING UND SEINE EIGENSCHAFTEN

107 Seiten, geheftet M. 4.50

Zweiter Teil

AUSSAGE UND URTEIL

120 S., geh. M. 4.50

„Der Göttinger Privatdozent ist unter unseren jungen Philosophen einer der verheißungsvollsten, vielleicht der verheißungsvollste überhaupt. Einer, der im Stillen reifen läßt, der weiß, daß gerade der Philosoph sich nicht überstürzen darf, nicht durch die Masse und Häufigkeit, sondern durch den Gehalt der Produktion wirken muß. Man wußte, daß seine Untersuchungen der letzten Jahre hauptsächlich der Phänomenologie der Erkenntnis galten, und begrüßt deshalb mit Freude die vorliegende Publikation, in der Lipps seine Untersuchungen vor die Öffentlichkeit bringt." (Hamb. Corresp.)

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

PHILOSOPHISCHE NEUERSCHEINUNGEN

FRIEDRICH DESSAUER

o. ö. Professor an der Universität in Frankfurt

Philosophie der Technik

Zweite Auflage. Fünftes Tausend. 8° XI. 181 Seiten. Brosch. M. 5.—, Lwd. M. 7.50

„Dessauers Buch sucht die Bedeutung der Technik innerhalb unserer Kultur, aber mehr noch die Bedeutung technischen Schaffens für das philosophische Denken klar zu legen. Da es für jede technische Aufgabe nur eine beste Lösung geben kann, die gefunden werden muß, so muß die Lösung präformiert sein und es gilt nur, sie aufzudecken und in die Wirklichkeit überzuführen." (Erich Stern, Gießen)

BORIS JAKOWENKO

Vom Wesen des Pluralismus

Ein Beitrag zur Klärung und Lösung des philosophischen Fundamentalproblems
8° 72 Seiten. M. 3.25

Der russische Philosoph (bekannt als Mitherausgeber der russischen Ausgabe des Logos) versucht, fußend auf langjährigem Studium der Werke Windelbands, Rickerts, Cohens, Husserls und Schuppes, in scharfsinnigen Untersuchungen und in kritischer Auseinandersetzung mit Lask, Nic. Hartmann u. a. die Berechtigung des Pluralismus zu beweisen. Im Anhang ist ein Vortrag des Verfassers auf dem Heidelberger Kongreß (1908) „Was ist die transzendentale Methode" abgedruckt, weil er eine vorbereitende Stufe zu den Gedanken der Arbeit darstellt.

GÜNTHER STERN

Über das Haben

Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis / 8° 192 Seiten. M. 9.50

Vorliegendes Werk des Sohnes William Sterns und Schülers Husserls enthält Abhandlungen zur Ontologie der Erkenntnis, einem Gebiete, dem sich die heutige Philosophie mit besonderem Eifer zuwendet. Es untersucht die Begriffe der „Echtheit", der „Sichtbarkeit", um sodann den Begriff des „Habens" besonders tiefgründigen Untersuchungen zu unterziehen. Es wird hier der traditionelle Begriff des Bewußtseins bzw. Bewußthabens zurückgeführt auf den viel weiteren ontologischen des „Habens". So heißt z. B. „Ich habe einen Leib" weder „ich habe ihn bewußt" noch „es existiert so etwas wie Leib". Zwischen Bewußtsein und leerer Existenz hat Ontologie anzusetzen.

FRIEDRICH COHEN / BONN

Digitized by Google

PHILOSOPHISCHER ANZEIGER

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ZUSAMMENARBEIT VON PHILOSOPHIE UND EINZELWISSENSCHAFT

in Verbindung mit

A. Baumgarten F. J. J. Buijtendijk E. R. Curtius
A. Grünbaum N. Hartmann
J. Hashagen M. Heidegger H. Heimsoeth G. Hübener
J. Kroll G. Misch G. Müller K. Reidemeister
K. Schneider V. v. Weizsäcker W. Worringer

MAY 1 1930

herausgegeben von

HELMUTH PLESSNER

III. JAHRGANG II. HEFT

SONDERHEFT: SPRACHE

1929

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

INHALT

Günther Müller-Freiburg (Schweiz), Bemerkungen zur Gattungspoetik Seite 129
H. J. Pos-Amsterdam und H. Ammann-Innsbruck, Zur Problematik der Sprachphilosophie ..... „ 148
H. Ammann-Innsbruck und J. Stenzel-Kiel, J. Stenzels Satztheorie „ 166
Hans Jacob-Königsberg, Knut Hamsun und Thomas Mann ..... „ 200
Bruno Snell-Hamburg, Zur naturwissenschaftlichen Begriffsbildung im Griechischen ..... „ 243
M. Geiger-Göttingen, Entgegnung auf K. Reidemeister Exaktes Denken „ 261
Kurt Reidemeister-Königsberg, Schlußwort ..... „ 265

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. Günther Müller, Freiburg (Schweiz) Daillettes 126. Prof. Dr. H. J. Pos, Amsterdam, Valeriusstraat 104. Prof. Dr. Hermann Ammann, Innsbruck, Neuhauserstraße 8 I. Prof. Dr. Julius Stenzel, Kiel, Feldstraße 80. Dr. Hans Jacob, Witzenhausen (Werra), Mündenerstraße 402. Privatdozent Dr. Bruno Snell, Hamburg 30, Hoheluftchaussee 117 IV. Prof. Dr. Moritz Geiger, Göttingen, Gervinusstraße 4. Prof. Dr. Kurt Reidemeister, Königsberg (Preußen), Cäcilienallee 9.

Mitteilungen der Schriftleitung: Manuskriptsendungen sind an den Herausgeber unter der Anschrift: Professor Dr. Plessner, Köln, Universität, einzusenden. Da der „Philosophische Anzeiger" sich die Pflege der Kritik und Diskussion zum Ziel setzt, kann er den üblichen Buchbesprechungen keinen Raum geben. Es wird daher gebeten, von der Einsendung unverlangter Veröffentlichungen abzusehen. Für unverlangt eingesandte Beiträge und Besprechungsstücke übernehmen die Schriftleitung und der Verlag keinerlei Gewähr. Rücksendung erfolgt nur gegen Beigabe des Portos in Briefmarken.

Mitteilungen des Verlages: Der „Philosophische Anzeiger" erscheint in Vierteljahrheften von je etwa $7\frac{1}{2}$ Bogen. Der Bezugspreis des Jahrganges (30 Bogen zu 4 Heften) beträgt vom III. Jahrgang an M. 18.—. Das Einzelheft kostet M. 5.—. Der „Philosophische Anzeiger" ist zu beziehen in erster Linie von den ortsansässigen Buchhandlungen. Sollten für Bestellungen auf diesem Wege Schwierigkeiten entstehen, so sind sie an den Verlag Friedrich Cohen, Bonn, Am Hof 30, zu richten. Zahlungen sind in Reichsmark auf das Postscheckkonto des Verlages 10 88 10 Köln zu leisten.

Für die nächsten Hefte sind u. a. folgende Aufsätze in Aussicht genommen: G. Misch, Lebensphilosophie und Phaenomenologie / K. Schilling-Wollny, Zur Beurteilung Fichtes und Hegels / J. Wach, Zur Beurteilung Fr. Schlegels / R. Schottländer und J. Himmelstrup, Sören Kierkegaards Sokratesauffassung / Oskar Becker, Grundlegungsfragen der Mathematik.

Digitized by Google

Bemerkungen zur Gattungspoetik

Von GÜNTHER MÜLLER, Freiburg (Schweiz)

Daß unsere gegenwärtige Literaturwissenschaft ganz erheblich von Antrieben aus der Geisteswelt Herders und seiner romantischen Nachfolger bewegt wird, ist offenkundig und fällt in den Kreis der allgemeineren Frage nach der Entstehung des neuzeitlichen Geschichtsehens. In der besonderen literaturwissenschaftlichen Begriffsbildung macht sich dies Herkunftsverhältnis vornehmlich geltend durch die Verbindung der Entwicklungsdenkform mit der Natürlichkeits-Ideologie der Sturm- und Dranggeneration. Grundmaße unserer Literaturwissenschaft wie Echtheit, Tiefe, Unmittelbarkeit, Wahrhaftigkeit, Organizität sind durch diese ehrenvolle Tradition gerechtfertigt und scheinen dadurch der sonst weithin allmächtigen historischen Relativierung entzogen, einer einsichtigen Begründung überhoben. Als den Mittelpunkt dieser ganzen literaturwissenschaftlichen Glaubenslehre wird man die Lehre vom schöpferischen Originalgenie[1]) ansehen müssen; auch sie von Herder maßgebend ausgebildet und weiterhin innig in die „deutsche Bewegung" verwoben.

Es soll hier nicht zur Erörterung gestellt werden, wie diese Lehre in mannigfachen Umbildungen das 19. Jahrhundert überdauert, welche Fassung sie bei führenden Literaturwissenschaftlern unseres Jahrhunderts gefunden hat. Nur daran sei — und nicht ganz ohne Zusammenhang mit dem folgenden — gestreift, daß eine solche historische Nachprüfung, die freilich nicht so einsträhnig zu leisten wäre wie H. Wolfs „Versuch einer Geschichte des Geniebegriffs in der deutschen Ästhetik des 18. Jahrhunderts" (1923), erhebliche romantische Voraussetzungen in der Literaturwissenschaft aufdecken und damit zur Erhellung ihres methodischen Selbstbewußtseins beitragen würde. Und dann sei gleich die Poetik-Frage berührt: die Ablehnung der Poetik durch

[1]) Vgl. den Artikel „Genie" im Grimmschen Wörterbuch und E. Rothacker, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte V (1927), S. 777.

Digitized by Google

tonangebende zeitgenössische Literaturwissenschaftler, ihre Nichtbeachtung durch andere hängt zusammen mit jenem Geniebegriff, jener Natürlichkeits-Ideologie. Das schöpferische Ich des Dichters soll auch in seinen Werken nicht nachträglich fremdem Regelzwang unterworfen werden. Und es gibt kaum ein Gebiet, wo die gründliche Verschiedenheit der nachherderschen Zeit von der Renaissancezeit klarer zutage läge, als die Poetik, deren Unentbehrlichkeit für die Renaissance einsichtiger Begründung überhoben war.

Ihr gegenwärtiger Zustand ist denn auch demgemäß und lockt wahrlich nicht zur Mitarbeit. Zurückhaltend beschreibt ihn Jul. Petersen: „Was von altersher ein Hauptgegenstand der Poetik zu sein schien, die formale Abgrenzung der poetischen Gattungen und ihre Gesetzmäßigkeit, ist durchaus in den Hintergrund getreten, seit der einheitliche ästhetische Gesichtspunkt der künstlerischen Wirkung, der einheitliche psychologische Gesichtspunkt des künstlerischen Erlebnisses und der historische Gesichtspunkt des einheitlichen Zeitstiles den Vorrang über alle trennenden Formbegriffe gewonnen haben[1])."

Aber diesem grundsätzlichen Beiseiteschieben gegenüber machen sich überindividuelle Forderungen in der wissenschaftlichen Arbeit selbst geltend und verlangen eine von der methodologischen Glaubenswelt unabhängige Prüfung der Erscheinungen, die von den traditionellen Poetiken in der Lehre von den Gattungen erörtert wurden. Die Forschungsrichtung, die sich auf die spezifisch literarhistorischen Zusammenhänge abstellte, mußte darauf geführt werden, daß unbeschadet der schöpferischen Freiheit dichterischer Intuition bei der Ver-dichtung dieser Intuition ein bedingendes Bereich erscheint, das sich nicht im geistesgeschichtlichen Zustand erschöpft und das die alten Poetiken mit ihren Gattungslehren im Auge hatten. Es war also zunächst nicht nur ein „systematisches" Interesse, das eine grundsätzliche Dichtungsauffassung grund-

[1]) „Zur Lehre von den Dichtungsgattungen", Sauerfestschrift 1925, S. 72-116. Dieser Aufsatz bringt reiche weitere Literaturangaben. Er nennt aber nicht das zusammenfassende Werk O. Walzels „Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters" (Handbuch der Literaturwissenschaft, herausg. von O. Walzel), das, für die Begründung einer neuen Poetik wertvoll, auch die Behandlung der Gattungsfrage in historischen und systematischen Darlegungen wesentlich fördert; vgl. besonders die im Sachregister unter Drama, Epik, Lyrik, Roman, Poetik angegebenen Stellen.

Digitized by Google

sätzlich bestritten hätte. Vielmehr erfolgte die Wendung zu neuem Bemühen um Poetikfragen aus der literaturwissenschaftlichen Einzelarbeit historiographischer und strukturanalysierender Art selbst heraus. Der Weg, den Walzels Forschungen genommen haben und der vom Eintreten für ideengeschichtliche Literaturwissenschaft bereits 1909, zu Untersuchungen über die wesentlichen künstlerischen Merkmale eines Kunstwerks führte[1]), kann in gewissem Sinn als symptomatisch für das Durchdringen dieser immanenten Forderung gelten. Und für die Gattungsfrage im besonderen ergab sich daraus, was Viëtor treffend formuliert hat[2]): „Abgesehen vom Gemeinsamen der Epoche, der Generation, der ‚Schule', des Stils ist für das Kunstwerk als solches wichtigste objektive Kategorie die der Gattung. . . . In der Poesie ist der schöpferische Impuls durch die Gattung, für die er sich entschieden hat, an eine Gesetzlichkeit gebunden, die dieser immanent ist und nicht nach Willkür beachtet oder übergangen werden kann." War also die Lehre von den Dichtgattungen als Lern- und Meßmittel verfallen, so wurde die literaturgeschichtliche Forschung dazu geführt, die Frage nach den Dichtgattungen neuerlich zu stellen. Das geschah vornehmlich durch die vier Gattungsgeschichten, die seit 1923 erschienen sind: K. Viëtors Geschichte der deutschen Ode (1923), K. Holls Geschichte des deutschen Lustspiels (1923), meine eigene Geschichte des deutschen Liedes vom Zeitalter des Barock bis zur Gegenwart (1925) und H. H. Borcherdts Geschichte des Romans und der Novelle in Deutschland (1926)[3]).

Bei diesem Auftauchen der Gattungsfrage trat die literarkritisch-normative Einstellung der Erörterung zurück. Was hier in erster Linie angestrebt wurde, war nicht sowohl die Beurteilung von Dichtungen als gattungsmäßig richtig

[1]) Vgl. O. Walzel, Das Wortkunstwerk, Mittel seiner Erforschung (1926), S. VII ff.

[2]) Geschichte der deutschen Ode (1923), S. 2.

[3]) Die Reihe der Arbeiten zur speziellen Gattungspoetik, die in dieser Zeit hervorgetreten sind, findet man bei Walzel und Petersen gekennzeichnet und gewürdigt. Hier, wo kein erschöpfender Literaturbericht angestrebt wird, muß ich mich um so mehr auf die Gattungsgeschichten beschränken, als die folgenden Betrachtungen eben vom Erscheinen der Gattungen in der Literaturgeschichte ihren Ausgang nehmen und von jenen anderen Arbeiten nur Walzelschen Anregungen verpflichtet sind. Nach Abschluß dieses Aufsatzes erschien der an Literaturangaben reiche Artikel „Poetik" von B. Markwardt in Merker-Stammlers Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte

Digitized by Google

oder falsch, sondern vielmehr die gattungsmäßige Sichtung des gegebenen literarhistorischen Bestandes an „Denkmälern". Der Geschichtschreiber einer literarischen Gattung findet sich gegenüber einer Schwierigkeit, die Burdach für eine besondere Gattung dahin umschrieb[1]): „Was ist ein Roman? Die Antwort ist nicht einmal für die moderne Zeit mit wenig Worten zu geben. Es dürfte schwierig sein, für die ‚Asiatische Banise' oder Lohensteins ‚Arminius', Gellerts ‚Schwedische Gräfin', Goethes ‚Wanderjahre', Freytags ‚Ahnen' und Sudermanns ‚Katzensteg' einen einheitlichen Gattungsbegriff zu formulieren."

Die Abhandlung „Die Entstehung des mittelalterlichen Romans", die mit diesen Worten eingeleitet wird, bietet dann, nach kurzem Blick auf die Geschichte des Wortes „Roman", eine Übersicht über die verwirrende Fülle von historischen „Roman"-Erscheinungen bis zum „Rudlieb", d. h. bis ins 11. Jahrhundert. Die Eingangsfrage wird dagegen fallen gelassen. Nur davon ist noch die Rede, daß „die zuerst ‚Roman' genannten französichen Epen des 12. Jahrhunderts einen bestimmten literarischen Typus zeigen". Und von dem ihnen und ihren niederländischen und deutschen Nachbildungen gemeinsamen Typus wird gesagt, daß wir ihn „den mittelalterlichen Roman nennen können". Daß weder daraus noch aus der Geschichte des Wortes erhellt, was „ein Roman" ist, bedarf keines Nachweises. Denn was nun den besagten Typus zu diesem Typus macht, bleibt außer Ansatz, und die Geschichte des Wortes „Roman" zeigt — wir hatten Gelegenheit, Entsprechendes an der Geschichte des Wortes „Romantisch" einläßlich zu erfahren —, was alles „Roman" genannt wurde, günstigenfalls auch, warum das geschah, nicht aber, was „ein Roman" oder gar „der Roman" ist; sie sagt also über den Benennenden unmittelbar etwas aus, über das Benannte aber nur höchst mittelbar.

(II 683—710), eine Art Abriß der Geschichte der Poetik in Deutschland, ohne Förderung der Gattungsfragen. Zu diesen bringt bedeutsame Bemerkungen das ebenfalls seither erschienene Buch von W. Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels (1928). H. Nohl analysiert „Zur Charakterologie des Kunstwerks" (Deutsche Vierteljahrsschr. VI [1928], S. 391 ff.) aufschlußreich die metaphysische Struktur des Kunstwerks. Er geht dabei von der Spannung im Roman aus, läßt aber bezeichnenderweise die Gattungsfrage unerörtert.

[1]) Vorspiel I 1 (1925), S. 101.

Digitized by Google

Ähnlich wie dort Burdach sind von den genannten Gattungsgeschichten die des Lustspiels (Holl) und die des Liedes (G. Müller) verfahren. Holl strebt eine Entwicklungsgeschichte des Lustspiels an. Das methodische Problem sieht er darin, daß geschichtliches Werden unabhängig ist vom ästhetischen Werte, daß aber der Verzicht auf alle ästhetische Wertung in der Geschichtschreibung einer dichterischen Gattung deren „Charakter als eines Erzeugnisses der Kunst ganz verlorengehen lassen" würde. So entscheidet er sich für „die Verbindung von historisch verknüpfender mit ästhetisch isolierender Betrachtungsweise derart, daß im Strome allgemeiner Lustspielentwicklung einzelne Lustspiele gleich Inseln herausragen, die besondere Aufmerksamkeit erfordern". Er hebt ferner drei wichtigste Aufgabenkreise mit den Begriffen Stoff, Form und Gehalt aus der Überfülle der in Betracht kommenden Gesichtspunkte heraus und bezeichnet selbst den „gangbaren Weg", den er fand, als „ein Kompromiß, das wohl der Vorwurf des Unsystematischen, wenn nicht Unmethodischen treffen kann". Entwicklungsstadien aufzuzeigen und sie in ihren charakteristischen Wesenszügen zu kennzeichnen, wird schließlich als die eigentliche Absicht des Werks bezeichnet. Die methodisch wichtigste Bemerkung der einleitenden grundsätzlichen Darlegungen betont, daß die Betrachtung der Gattung erst im zusammenhängenden Hinblick auf die „allgemeine Kulturentwicklung" eine „tatsächliche historische Kontinuität" finden läßt.

Es sind die steten Schwierigkeiten des Literaturgeschichtschreibers, die hier gestreift und im Sinn der praktischen Geschichtschreibung durch Bezugnahme auf anerkannte Begriffe erledigt werden. Nur in der zuletzt angeführten Bemerkung kommt ein wenig von der schweren Fragwürdigkeit einer „Entwicklungsgeschichte[1])" der Gattung zu Wort. Was aber eine Gattung ist, wird gar nicht erörtert, nur die Notwendigkeit ästhetischer Wertung für die Literaturgeschichte behauptet. Was soll jedoch eigentlich eine „Entwicklung" erfahren in dieser Entwicklungsgeschichte des Lustspiels? Ist es etwa letzten Grundes die

[1]) Vgl. K. Riezler, Über den Begriff der historischen Entwicklung, Deutsche Vierteljahrsschrift IV (1926), S. 193ff. und: Die Krise des physikalischen Weltbegriffs und das Naturbild der Geschichte, ebda. VI (1928), S. 1ff.

Digitized by Google

„Kultur“ ? Deren „Entwicklung“ aber vorausgesetzt, nicht aufgewiesen wird. Und aus der die ihrem jeweiligen „Entwicklungszustand“ gemäßen Lustspiele hervorgehen würden. In der Tat bietet Holl wohl eine „Betrachtung der in historischer Reihenfolge nacheinander geordneten Lustspiele“ mit einer gleichsam begründenden Bezugnahme auf die allgemeine geistige Lage, mit der Kennzeichnung gewisser Bauarten für größere zeittypische Gruppen und Einzelwerke, Hinweisen auf Herkunft und Nachwirkung von Stoffen, Motiven und Formen; eine für die Literaturwissenschaft sehr wertvolle Leistung, aber nicht eigentlich eine Entwicklungsgeschichte.

Meine Liedgeschichte verzichtet gleichfalls darauf, dem Gattungsphänomen als solchem nachzugehen. Sie erhebt aber auch nicht den Anspruch, Entwicklungsgeschichte zu bieten, sondern strebt Beschreibung des empirischen Zustands der Lied„produkte“ im Nach- und Nebeneinander der literarhistorischen Chronologie an; eine Beschreibung, die gewisse Wandlungen der Form, des Tons, gewisse Verlagerungen der strukturierenden Mitte verfolgt, gewisse in einer Zeitspanne vorwaltende Typen herauszustellen sucht, gewisse vorher vernachlässigte Zeiten als wichtige Zwischenglieder im Nacheinander der Lieder berücksichtigt und vor allem den nachklopstockschen lyrischen Typus als vorher wohl vorbereitet, aber von der repräsentativen Art der vorhergehenden Zeitspanne in Entscheidendem verschieden dartut. Die nicht weiter begründete Voraussetzung dieses Verfahrens bestand darin, daß die einzelnen Gedichte durch ein dem schlichten Wortverständnis vollziehbares Innewerden der „Liedhaftigkeit“ der Gattung zugeordnet würden; daß die Geschichte einer literarischen Gattung wie die Kunstgeschichte, ja alle Geschichtschreibung durch ihre bloße Stellung im Wissenschaftsganzen eine voraussetzungsvolle Wissenschaft sei. So wurde, in wohl übertriebener Festlegung auf die Gattungs*geschichte*, selbst davon abgesehen, am Schluß der historischen Darstellung das Ergebnis für die Bestimmung der Liedgattung anzudeuten. So hat man mit Recht die offenkundige Verschwommenheit der Gattungsgrenzen an dem Buch gerügt. Die einschneidende und weit über den Einzelfall hinausgreifende methodische Problematik, die aus diesem Zusammenhang aufsteigt, ist dabei aber, soviel ich gesehen

Digitized by Google

habe, nirgends herausgestellt worden. In meinem Artikel „Lied" des Merker-Stammlerschen Reallexikons habe ich sie nach Maßgabe des verfügbaren Raums wenigstens gestreift. Im folgenden wird die dort angedeutete Lösung nicht nur etwas weiter ausgeführt, sondern auch erheblich modifiziert.

Vičtors Odengeschichte hat von den vier zur Rede stehenden Arbeiten die Gattungsfrage am ernstlichsten und erfolgreichsten in Angriff genommen. Schon sein Gegenstand bietet den Vorteil, auf „klassische Muster", nämlich die Ode des Pindar und des Horaz, „als auf feste Orientierungspunkte" hinblicken zu können. Von den klar umschriebenen antiken Gattungen geht denn auch sachlich seine Erörterung aus und verweist fruchtbar auf den geschichtlichen Gang, der zu „weit mannigfaltigeren und komplizierteren Typen" führt. Aufspüren und Darstellung dieser Typen wird als das Thema des Buchs bestimmt. Anschließend fällt die inhaltschwere Bemerkung: „Jede einzelne Spielart [!] der Gattung hat dabei eine in sich geschlossene Bedeutung und selbständige Wichtigkeit". Indem da ohne weiteres von „Spielarten" die Rede ist, wird Entscheidendes zur Gattungsfrage behauptet, aber weiterhin kommt es nicht mehr zur Sprache. Daß sich aus dem „grobphänomenologischen Unterschied" Gesetze für die großen Gattungen der Poesie ergeben, steht am Anfang der grundsätzlichen „Vorbemerkungen", ohne näher verhandelt zu werden. Der von der Odengeschichte nicht bezweckte „Oberbegriff der ‚reinen Ode'" ergibt sich bei der Rückschau auf die einzelnen Ergebnisse. Es gibt, so faßt Vičtor da zusammen, eine „gattungshafte Substanz, die mit ihrem besonderen Gesetz angetreten ist". Die Gattungsdefinition muß im Blick auf sie „alle bekannten Arten umfassen und nur auf das hinzielen, was in aller geschichtlichen Wandlung bewahrt bleibt". Vičtor gibt sie folgendermaßen: „Die Ode hat innerhalb der hohen lyrischen Kunstformen ihren Platz zwischen Lied und Hymnus. Ihr Stil ist stets von ausgesprochen kunstmäßiger Höhe. Ein gedanklicher Gehalt, ein gewichtiges Element der Reflexion paart sich bei ihr mit starker Empfindung, und diese Verbindung von Gedanke und Gefühl nähert sich in ihren reinsten Formen der Würde und Erhabenheit, wie sie als ästhetische Qualität der Harmonie von Natur und Geist entsteht. Diese

Digitized by Google

Merkmale sind notwendige, weil sie es sind, welche die Gattung absondern und begründen".

Ein Dilemma aller Gattungsgeschichtschreibung ist es, daß wir anscheinend nicht entscheiden können, was zu einer Gattung gehört, ohne schon zu wissen, was gattungshaft ist, und daß wir doch nicht wissen können, was gattungshaft ist, ohne dies oder jenes zu kennen als zu einer Gattung gehörig. Viëtor hat die antike Ode als Ode voraussetzen dürfen, hat von ihr aus die Geschichte dieser Gattung beschreibend durchforscht und so in Verbindung induktiver historischer Betrachtung mit vorausgesetzter begrifflicher Bestimmtheit das bislang klarste literaturwissenschaftliche Ergebnis einer Gattungsdefinition erzielt.

Als warnendes Gegenbeispiel, das die Gefahren der Gattungsdefinition in Gattungsgeschichten zeigt, erscheint die Einleitung über Epos, Roman und Novelle in Borcherdts Romangeschichte; als Beispiel vor allem für das seit Aristoteles immer wieder geübte Verfahren, die Strukturbeschreibung einzelner, dem Poetiker meist aus zeitlichen Gründen besonders zugänglicher Werke oder Werkgruppen mit Haut und Haar, d. h. mit allen zeittypischen Zügen als Definition „der" Gattung zu statuieren. Daß dies Verfahren die unumgängliche ästhetische Wertung von vornherein unmöglich zu machen droht, indem es nicht am Wesen der Gattung — falls es ein solches gibt —, sondern an der Verwirklichung messen läßt, die eine dem Richter beliebende Zeit der Gattung „gezeitigt" hat, sei im Vorübergehen wenigstens bemerkt. Unzweifelhaft war der Blick Borcherdts durch Werke der klassisch-romantischen Zeitspanne gebannt, als er „definierte": „Gemeinsam ist dem eigentlichen Roman und der Novelle die weltanschauliche Einstellung des Dichters. [Schon ‚Weltanschauung' kommt nur in bestimmten ‚Zeiten' und bei bestimmten Bewußtseinsstellungen vor.] Er empfindet das Menschenleben als tragisch [?], weil ihm der Gegensatz zwischen Ideal und Leben zum Bewußtsein gekommen ist. So wird seine Erzählung immer der Ausdruck seiner geistigen Einstellung sein. Während aber der Romandichter seinen Bekenntniswillen nur so weit eindämmt, als es der künstlerische Formwille gebieterisch verlangt, strebt der Novellist nach möglichster Objektivität und bringt seinen eigenen Standpunkt nur in der Rahmen-

Digitized by Google

form zur Geltung. Daraus ergeben sich die Verschiedenheiten der Strukturen. Der Romanschriftsteller schildert den Werdegang seines Helden in seiner ganzen Entwicklung unter Heranziehung der Umwelt als bestimmendem Faktor. Der Novellist geht von einem bestimmten Geschehnis aus. Daher kann er sich wesentlich kürzer fassen, aber daher hat er auch die Verpflichtung, die Einheit des Tones zu wahren und die Einheit der Begebenheit zum Ausdruck zu bringen. In der Durchführung der Komposition und der Gestaltung des Sprechtons ist der Romanschriftsteller dagegen freier, weil für ihn nur die Einheit der Entwicklung [!] maßgebend ist. Der offenen Form des Romans steht die geschlossene der Novelle gegenüber."

Es ist im gegenwärtigen Zusammenhang nicht tunlich, die Einzelbestimmungen dieser Definition, die ich zum guten Teil für falsch halte, zu diskutieren. Hier kommt es nur auf die allgemeine Bemerkung an, daß Borcherdts anschließende historische Ausführungen selber gegen seine Definition sprechen. Selbstverständlich ist es möglich und unter gewissen Voraussetzungen auch berechtigt, von irgendwoher abzuleiten, welche Bedingungen ein Literaturwerk erfüllen muß, um beispielsweise ein Roman genannt werden zu dürfen. Für eine solche Betrachtungsweise wäre es dann auch belanglos, ob Romane in ihrem Sinn, nach ihrer Definition je geschrieben wurden, denn es würde sich um eine dogmatisch normative Wissenschaft handeln. Wo aber, wie in Borcherdts Buch, die Gattungsgeschichte mit dem „Roman des Mittelalters[1])" beginnt und historische Ansprüche erhoben werden, kommt es gerade darauf an, was für Romane geschrieben wurden. Und was „Roman" ist, muß aus dem erkannt werden, was jene als Romane identifizierten Werke zu Romanen macht; nicht, wie weit ein vom Autor beliebter Gattungstypus in anderen Werken „schon", „noch nicht" oder „nicht mehr" Verwirklichung gefunden hat.

Die besprochenen vier Beispiele für die Behandlung der Gattungsfrage in der neueren Literaturgeschichtschreibung sind nach zwei Richtungen hin

[1]) Über das Verhältnis von Roman und Epos handelt neuerdings gedeihlich H. Strecker, Der epische Stil von Hermann und Dorothea (1927), besonders Kap. II, wo aber der Stil des Romans und des Epos, nicht das Was der Gattung zur Frage steht.

Digitized by Google

methodisch lehrreich. Einmal zeigen sie, daß Literaturgeschichtschreibung bis zu einem gewissen Grade ohne vorhergegangene Klärung entscheidender Grundbegriffe praktisch möglich ist. Eben damit führen sie aber auch die selbstverständliche und wohl deshalb oft übersehene Tatsache vor Augen, daß Literaturgeschichte wie alle „Geschichten" eine begrifflich mit außerhistorischen Voraussetzungen schwer belastete Wissenschaft ist. Solange ihre Begriffsbildungen näher oder ferner durch das Hinblicken auf die „grob-phänomenologischen" Unterschiede bestimmt sind, wird man daraus keinen grundstürzenden Einwand machen können. Was die zur Rede stehende Gattungspoetik anlangt, so sind in der Tat durch das unreflektierte Verstehen des Wortsinns der Gattungsnamen gewisse Gattungsgrenzen gegeben, und aufs ganze gesehen wird man einen Roman und ein Drama, einen Hymnus und ein Sonett schwerlich verwechseln, wird man die Lustspiele aus dem Gesamtbestand einer Nationalliteratur aussondern, in ihrer zeitlichen Abfolge und strukturellen Eigenart, in ihren isolierenden und gruppenbildenden Zügen untersuchen und darstellen können. Von den mannigfaltigen Formen aus, die die sämtlichen chronologisch gereihten und strukturell gegliederten „Stücke" einer Gattung zeigen, werden sich ferner für die Bestimmung des zunächst vage gesehenen Gattungsschemas manche näheren Angaben gewinnen lassen. Und zweifellos ist es etwas anderes, die „Geschichte" literarischer „Denkmäler" zu schreiben als die „Begriffe" zu untersuchen, mit denen solche Geschichtschreibung arbeitet.

Zum anderen aber zeigen die besprochenen Beispiele, daß die Literaturgeschichte schon in sich Fragen der Poetik beschließt. Und so widersinnig es wäre, vom Literaturhistoriker Aufschub seines Forschens bis zur erfolgten Klärung seiner Grundbegriffe zu fordern, so sinnwidrig wäre eine Gleichgültigkeitserklärung solcher Begriffsprüfung seitens des Literaturhistorikers. Denn in der Zusammenarbeit, in der Stoffdurchdringung und der Mittelbereitung für sie vollzieht sich die Lösung der literaturwissenschaftlichen Aufgabe. Es ist nicht erst nötig, auf die Geschichte der Geschichtschreibung[1]) zu verweisen,

[1]) „Man kann die Geschichte der neueren Literaturwissenschaft nicht anders darstellen denn als eine ziemlich diskontinuierliche Folge ungleich miteinander verbundener Versuche, sich

Digitized by Google

um deren Abhängigkeit von den Denkformen ihrer Entstehungszeiten ins Licht zu setzen, und die Tatsache, daß völlig naiv arbeitende Geschichtschreiber Wertvolles leisten, beeinträchtigt die eindeutige Forderung wissenschaftlicher Sauberkeit nicht, Einsicht in Fundierung und Tragweite der angewandten Verfahren, der gängigen Begriffe zu gewinnen. Für die Notwendigkeit einer derartigen methodischen Besinnung ist das ganze reiche Lexikon der literaturwissenschaftlichen Begriffe ein Beweis, das aus geschichtsdeutenden, ästhetischen, psychologischen, weltanschaulichen, religiösen Wörtern bunt zusammengewürfelt scheint. Und schon der Terminus „Literaturgeschichte" könnte bei dem wissenschaftlichen Literaturhistoriker die Frage wecken, worauf denn diese Dispzilin es eigentlich abgesehen habe, deren Einzelgegenstände, die literarischen Werke, wohl aus dem geschichtlichen Geschehen entstanden und in seinem Fortgang mannigfach gegenwärtig, die aber ihrem Sein nach keineswegs „Geschichte" sind, obwohl sie in ihr erscheinen, die vielmehr außerhalb der historischen Zeit „fixiert" sind, und sich doch immer wieder mit ihrer ahistorischen Zeit in der historischen Zeit entfalten, „abspielen".

Diese Frage, eine der methodischen und für die „Praxis" folgereichen Grundfragen der Literaturgeschichte überhaupt, kehrt mit der Gattungsfrage in besonderer Form wieder. Wenn man von „Stücken", von „Spielarten" einer literarischen Gattung spricht, impliziert man, auch gegen den eigenen Willen, eine vage Aussage über das, was Gattung ist. Und doch ist gerade in diesen beiden Fällen das Unangemessene der Benennung offenkundig; daß nämlich die einzelnen Dichtungen zu ihrer Gattung weder im Verhältnis des Eisenstücks zum Eisen noch im Verhältnis der Angorakatze zur Katze stehen. Wenn man eine Definition „des" Romans gibt, so setzt man voraus, auch gegen den eigenen

---

polyhistorisch, philosophisch, kritisch, politisch-historisch, religionspolitisch, ästhetisch, schließlich philologisch und neuerdings wieder ‚ideengeschichtlich' des literarischen Stoffes zu bemächtigen, wobei erst ganz allmählich eine Tradition sich herausbildete, welche — durch die Verkennung und Anfeindung, die sie als ‚Scherer-Schule' erfährt, wenig gefördert — sich wohl am gesündesten auf deren solider philologischer Basis durch freie Empfänglichkeit für alle sich bietenden ästhetischen, philosophischen und historischen Bildungselemente und methodischen Vorbilder weiter entwickelte." E. Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften (1920), S. 151.

Digitized by Google

Willen, daß „der" Roman ein Begriff sei und daß die Romane subsumptiv zu diesem Begriff gehören. Und man gewinnt die Definition, indem man entweder dogmatisch von einigen musterhaften Romanen gemeinsame Merkmale abstrahiert und dann kopuliert oder induktiv die allen Romanen gemeinsamen Züge herausstellt und so eine Merkmalkette zusammenfügt. Aber die Frage nach den poetischen Gattungen ist mit der Feststellung von Merkmalen nicht befriedigend beantwortet, abgesehen selbst davon, daß bei solcher summierenden Definition all die Schwierigkeiten auftreten, die H. Lipps[1]) erörtert hat an Sätzen wie „Der Löwe hat einen Schwanz, wird bis vierzig Jahre alt, lebt rudelweise und wird bald aussterben". Es ist nicht nur für die „Philosophie", sondern auch für die Literaturwissenschaft von Belang, zu sehen, ob die Gattungen „in Wirklichkeit" Subsumptionsbegriffe sind.

Eine abschließende Antwort soll hier keineswegs angestrebt werden. Die bisherigen Beobachtungen wollten an einem in der gegenwärtigen Literaturwissenschaft verhandelten Problem die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit dieser Einzelwissenschaft mit der Philosophie aufzeigen. Im folgenden sei nur noch angedeutet, welche Fragen sich da auf diesem Forschungsgebiet stellen können.

Der Literaturhistoriker kann auch hier zweifellos nur von seinem Stoffkreis ausgehen. Er findet in ihm Romane, Dramen, Gedichte usw. Er findet in ihm nirgends „den" Roman, „das" Drama, „das" Gedicht. Er unterscheidet, wie Walzel mit Recht gegenüber einseitigem Gehaltskultus betont hat, die vorgefundenen Werke nach der äußeren, schlicht feststellbaren Form, und dabei scheint er sich allerdings der „Merkmale" als Mittel zu bedienen. Aber die Tatsache, daß dieselben Merkmale an verschiedenen faktischen Gegebenheiten vorkommen, weist schon darauf hin, daß die so zugeordneten Dichtungen nicht nur durch herangetragene Sammelbegriffe, sondern durch sachliche Beziehungen verbunden sind. Wenn wir aber sehen, daß hier in einer anderen als der begrifflichen „Wirklichkeit" Beziehungen obwalten, so finden wir uns auf die oben berührte Wirklichkeit des literarhistorischen Bereichs gewiesen, und diese wäre

[1]) Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis I (1927), S. 16f. Die methodologische Bedeutung dieses Buchs reicht tief in die Einzelwissenschaften hinein.

Digitized by Google

zu untersuchen. Auch wenn wir annehmen, daß die Literaturwerke nur Dokumente der Literaturgeschichte sind, daß diese selbst „zwischen", ja in gewissem Sinn neben der Literatur geschieht, so ist doch eine enge Zugehörigkeit der „Werke" zur historischen Sphäre ersichtlich. „Die Geschichte ist eben die Realität des Geistes. In ihr hat er sein Entstehen und Vergehen, seine jeweiligen relativ stabilen Stadien und Erscheinungsformen", wie N. Hartmann richtunggebend für jeden Historiker, auch den Literarhistoriker, formuliert hat[1]). Und nicht minder wichtig ist im gegenwärtigen Zusammenhang der weitere Satz: „Diese Realität des geschichtlichen Geistes ist eine nicht weniger gewichtige und allem bloß idealen Sein geistiger Inhalte heterogene, als die des an sich geistlosen Naturseins es ist". Als grundlegende Frage der Gattungspoetik stellt sich in der Tat die Frage nach der Seinsweise der Gattungen heraus, und es ist kaum zuviel behauptet, daß die Unzulänglichkeit der Poetik in der Vernachlässigung dieser Frage einen entscheidenden Grund hat.

Gemäß dem Ausgangsort der bisherigen Erörterungen darf vielleicht ein Zugang zu ihrer Lösung vom Literarhistorischen her gesucht werden. Es kann bei den besprochenen vier Gattungsgeschichten auffallen, daß keine von ihnen ausdrücklich darlegt, was denn eigentlich das Objekt ist, dessen Geschichte gegeben wird. Die Ausführungen lassen als unmittelbares Objekt eine Summe einzelner Dichtwerke erscheinen. Allen eignet dabei die Beschränkung auf eine Nationalliteratur, aber von den Geschichten der Nationalliteraturen unterscheiden sie sich durch eine engere Auswahl, die unter dem Gesichtspunkt näherer oder fernerer Zugehörigkeit zu einer „Gattung" getroffen ist. Wäre demnach Gattungsgeschichte eine Unterart der Nationalliteratur-Geschichte, die einen bestimmten Teil jener bearbeitete? Und stünden die Romanwerke zur Romangattung so wie die Literaturwerke zur Literatur? Aber die Gattungsgeschichten stehen zur Nationalliteratur-Geschichte nicht so, daß alle Gattungsgeschichten einer Nationalliteratur zusammengenommen eine Geschichte der Nationalliteratur ergäben.

Soviel läßt sich immerhin ohne weiteres sehen: die Gattung ist nur in „ihren" einzelnen Werken literarhistorisch wirklich. Und nur „ihre" einzelnen Werke

[1]) Kategoriale Gesetze, Philos. Anzeiger I (1926), S. 207f.

Digitized by Google

haben auch eine ästhetische Seinsweise, während die literarische Gattung an sich zwar dem ästhetischen Bereich irgendwie zugeordnet scheint, aber nicht selbst ästhetisches Sein hat.

Was aber verfolgt die Gattungsgeschichte, indem sie den geschichtlichen Zusammenhängen und zeitlichen Abfolgen der einzelnen Gattungswerke nachgeht? Verfolgt sie „die" Gattung, wie die Problemgeschichte etwa „das" Todesproblem? Offenbar gehören doch „Probleme" auf eine andere Ebene als „Gattungen". Die Geschichte des Todesproblems untersucht, welche historischen Erscheinungsformen die Bewußtseinseinstellung zur Tatsache des Todes gefunden hat. Die Gattungsgeschichte untersucht, welche dichterischen Verwirklichungen eine Gattung gefunden hat. Sie gelangt dabei zu Gruppenbildungen, sofern sie gewisse Bestände als formal, inhaltlich, ethosmäßig usw. näher zusammengehörig feststellen kann. Aber bekommt sie dabei „die" Gattung ähnlich zu Gesicht wie die Geschichte des Todesproblems das Todesproblem? Tut sie damit das Recht dar, von geschichtlichen Abwandlungen der Gattung zu sprechen?

Daß Gattungszüge für jede Dichtung konstitutiv sind, ist offenkundig. Daß die Verwirklichung von literarisch Gattungshaftem aus dem geschichtlichen Bereich hervorgeht, nicht minder. Aber wenn es einen Sinn hat, von „den" poetischen Gattungen zu sprechen, wenn die Rede von den Gattungen eine Wirklichkeit meint und nicht nur ein Sammelname für Einzelwerke ist, dann erscheinen die Gattungen zwar in der geschichtlichen Ebene „an" einzelnen Werken, gehen aber nicht in ihr auf, sondern transzendieren sie.

Damit ist die ungelöste Kernfrage des Geschichtsverstehens berührt: das Realwerden von Zeitlosem in der historischen Zeit. Aber soviel wird gleich gesagt werden dürfen: die Gattung ist keine „Idee". Sie verhält sich zum Gattungswerk nicht wie die Güte zum guten Menschen. Dieser ist als solcher schlechthin gut, in welcher geschichtlichen Periode er immer seine Güte, die Güte verwirklichen mag. Das einzelne Lied aber ist nicht als solches schlechthin Lied, der einzelne Roman nicht als solcher schlechthin Roman.

Blicken wir etwa auf Anton Ulrichs v. Braunschweig „Römische Octavia" und Goethes „Wilhelm Meister". Kein Zweifel, daß beide, wenn einer Gattung, so

Digitized by Google

nur der des Romans zugehören. Aber die „Definitionen" der Gattung, die sich von beiden abziehen ließen, würden so Verschiedenes bestimmen, daß von zwei Gattungen die Rede zu sein schiene. Dasselbe ergibt sich, wenn wir von einem Lied Reimars von Hagenau oder Hofmannswaldaus und einem Lied Goethes, vom Frankfurter Passionsspiel und Schillers Wallenstein die Definitionen des Liedes, des Dramas gewinnen wollten.

Berühren wir endlich noch die Frage, was denn einen Roman zum Roman macht usw. Es ist auch in so heterogenen Fällen wie „Octavia" und „Meister" die Romanhaftigkeit. Damit scheint nun zwar zunächst wenig gewonnen, denn die alten Fragen kehren sogleich für die „Romanhaftigkeit" wieder. Aber das Phänomen, das sich nunmehr zwischen Gattung und Gattungswerk darbietet, ist vielleicht bedeutsam, weil es mit eben dieser Zwischenstellung vermittelt. Es scheint in der Tat verschiedene „Romanhaftigkeiten" zu geben — wenn dieser Ausdruck einmal erlaubt ist. — Und damit würde auch verständlich, daß wir im Hinblick auf das Romanhafte eines Romans doch nicht das Wesen „des" Romans zu fassen vermögen, daß hier die ideierende Blickwendung versagt.

Die damit vorgetragene Banalität ist der historischen und stilanalytischen Betrachtung der Literatur und namentlich der Gattungspoetik im allgemeinen doch so fremd, daß es erlaubt sein mag, sie an einem Beispiel zu veranschaulichen. Es wird des äußeren Umfangs halber aus der lyrischen Gattung geboten durch Gegenüberstellung eines Gedichts von Abschatz mit einem von Goethe:

Abschatz

Ich finde mich im Mittel meiner Schmerzen
Bei Amaranthen wieder ein.
Ein süßer Blick kann meinem kranken Herzen
Vergelten die erlittne Pein.

Jedoch was soll für Lindrung meinen Schmerzen
Durch ihrer Augen Glanz geschehn?
Ich habe sie zu Schaden meinem Herzen
Bereits nur allzuviel gesehn.

Digitized by Google

Goethe

Der du von dem Himmel bist,
Alles Leid und Schmerzen stillest,
Den, der doppelt elend ist,
Doppelt mit Erquickung füllest,
Ach, ich bin des Treibens müde!
Was soll all der Schmerz und Lust?
Süßer Friede,
Komm, ach komm in meine Brust.

Man kann gewiß das Abschatzsche Gedicht mit dem von der nachklopstockschen Lyrik her gewohnten Habitus aufnehmen, wie ihn in vollendeter Kultur H. A. Korffs Abhandlung „Vom Wesen Goethescher Gedichte" der Stilanalyse dienstbar macht[1]), und man wird dann dem Abschatz höchstens auf dem Wege einer Sinnumdeutung „Geschmack abgewinnen". Aber auf Geschmacksbefriedigung kommt es weder in der Gattungsgeschichte noch in der Poetik an. Und bei ruhigem Hinsehn auf die Gegebenheiten erhellt, gleich scharf, zweierlei: erstens, daß die beiden angeführten Gedichte zu einer Gattung gehören, zweitens, daß ihre „Gattungshaftigkeit" völlig verschieden ist. Um das minder Ausschlaggebende zu übergehen: der Ort, an dem beide im Verhältnis zum Ich stehen[2]), ist ein völlig anderer.

Mit dieser Beobachtung scheint nun aber doch einiges gewonnen zu sein. Daß die Gattung zur dichterischen Struktur Beziehung hat, ist von vornherein wahrscheinlich. Nicht so, wie eine Idee in der Geschichte verwirklicht wird, kommt die Gattung in die Literaturgeschichte hinein, sondern sie erscheint

---

[1]) Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts 1927, S. 3ff.

[2]) Walzels Studie „Schicksale des lyrischen Ich" (Wortkunstwerk, S. 260ff.) hat von anderer Seite her für diese entscheidende Frage wesentliche Klärungen gebracht. Mit dem Leitwort „Die alte Lehre, Lyrik sei im Gegensatz zu Epos und Drama subjektive Dichtung, scheint zu schwanken" stellt er dort verschiedene Möglichkeiten der Lyrik heraus, die für die Gattungsfrage sehr wichtig sind. Ich möchte sie im Sinn der obigen Ausführungen als verschiedene Gattungshaftigkeiten verstehen. Vgl. auch Walzels Aufsatz „Zeitform im lyrischen Gedicht" (ebda., S. 277ff.), der für die verschiedenen Gattungshaftigkeiten verschiedener Epochen völliges Neuland erschließt.

Digitized by Google

„durch" die Anlage der einzelnen Literaturwerke, „durch" deren Aufbaugesetz. Offenbar bestimmt sie dies Aufbaugesetz nicht allein. Aber sie selbst erscheint auch nicht ganz in der einzelnen Dichtung. Sie ist nicht ein sozusagen definiertes Strukturgesetz im Sinne Sprangers. Wenn dieser schreibt: „Über den ökonomischen Gütern schwebt ‚das Ökonomische', über den Erkenntnissen ‚das Wahre', über den Kunstwerken ‚das Schöne'[1])", so trifft jedenfalls für die Gattungen Gleiches nicht zu. Sie gehören wohl auch nicht zu den „geistigen Erscheinungen", die eben dort als „zeitlich bedingt oder eingehüllt" gekennzeichnet werden. Entfaltet die Gattung „sich" erst in der Gattungsgeschichte? Schon das wäre eine zu weitgehende Behauptung. Hier muß doch wohl der literarhistorischen Beobachtung das erste Wort eingeräumt werden, wofern wenigstens nicht von einem fingierten Phänomen, von einer dogmatischen Definition die Rede ist, sondern von einer literarhistorischen Gegebenheit. Und hier zeigt sich früher Berührtes noch einmal und in neuer Beleuchtung.

Auch ohne daß der Gattungsbegriff an den historisch gewordenen und gegebenen Bestand der Literatur herangebracht wird, scheidet sich diese in Gruppen, die keineswegs nur innerhalb einer Epoche vorkommen, von strukturell verwandten Gebilden. Eine bestimmte Art des Durchwaltetseins von formalen Zügen und inhaltlichen Beständen ordnet die Werke als gattungsmäßig zusammengehörig oder verschieden. Hier stößt man nun auf die für ein summierendes Verfahren befremdliche Tatsache, daß auch Werke von entscheidend verschiedenen Strukturen sich doch als einer Gattung zugehörig geben. Und hier tritt die methodische Schwierigkeit der Gattungsgeschichte und der Gattungspoetik erst zutage. Die Zusammengehörigkeit läßt sich durch rein induktive Beschreibung der Struktur zeigen. Wie aber gehören die verschiedenen Gruppen zueinander, die wir geneigt sind, einer Gattung zuzuordnen?

Für das Abschatzsche Lied ist die Mittelbarkeit des Sagens, der intellektuelle Witz, das „Changieren", die unendlich rotierende Bewegung, die Selbstironie

[1]) Lebensformen (1927), S. 27.

Digitized by Google

konstitutiv; alles strukturelle Züge, die für das Goethesche Lied nicht nur nicht konstitutiv sind, sondern geradezu destruktiv wären. Aber treffen wir damit auch wirklich die beiden Lieder als Lieder? Seelisches durch intellektuellen Witz auszudrücken, ist weithin kennzeichnend für die Dichtung des 17. Jahrhunderts im Gegensatz zur klassisch-romantischen Zeitspanne. Hier darf nun wohl die frühere Beobachtung der Gattungshaftigkeit nutzbar gemacht werden. Zu Liedern sind die beiden genannten durch Liedhaftigkeit geworden. Die Liedhaftigkeit aber ist hier und dort verschieden. Liedhaft ist vor allem der Ton. Aber er ist dort schwebend und hier fließend, dort gläsern und hier legato, dort unverbindlich, hier weltdeutend. In einem Hauptzug ihrer Liedstruktur, im Ton, sind beide Lieder völlig heterogen. Es wäre schwer zu zeigen, daß es sich bei derartiger konstitutiver Verschiedenartigkeit um Unterarten einer Struktur handelt. Das Gemeinsame aber, das sich etwa finden läßt, allein zur „Substanz" der Gattung zu machen, wäre erst dann berechtigt, wenn das Unvereinbare als unwesentlich für die Lieder als Lieder dargetan wäre. Um die Gegebenheiten nicht zu vergewaltigen, wird man zunächst verschiedene Liedhaftigkeiten anerkennen müssen und die Liedhaftigkeiten als Grundstrukturen verstehen. Entsprechendes gilt für die andern Gattungshaftigkeiten.

Über die Herausstellung solcher Struktureinheiten sind, soviel ich sehe, weder Gattungsgeschichte noch Poetik einstweilen vorgedrungen. Daß mit der Unterscheidung von Gattung und Gattungshaftigkeit keine Wortspalterei getrieben wird, erhellt daraus, daß die Nichtbeachtung der Unterscheidung zu einem abwertenden Ausspielen der Struktureinheiten gegeneinander geführt hat, daß eine der gattungshaften Strukturen an Stelle „der" Gattung untergeschoben wurde. Vor allem aber wird ein unbefangenes und von voreiligem Schließen sich freihaltendes Hinsehen auf die Gegebenheiten die Gattungshaftigkeiten als ein in der Struktur der Gattungsgruppen fundiertes Phänomen vorfinden.

Trifft das aber zu, so ist dieser Boden reinlich gewahrt gegenüber kunstrichterlichem Mißbrauch in Poetik und Literaturgeschichte. Es gibt nicht „die" Gattung, die fordert und mißt, sondern verschiedene gattungshafte Strukturen, deren gegenseitige Zuordnungsverhältnisse zu untersuchen sind. Auch die

Digitized by Google

Einsicht in die Rangordnung der verschiedenen Gattungshaftigkeiten wäre zu klären. Aber die Rangordnung ist dann nicht innerhalb des Gattungsbereichs, sondern außerhalb seiner zu finden.

Wo dann die „zurückgeschobenen" Gattungen selbst bleiben, das ist eine weitere Frage, und sie wird hier nur darum gestreift, weil sie sich an dieser Stelle von selber stellt. Sachhaltige Bestimmungen wie Ton, Ethos, geistiger Ort, Anspruch, Welthaltung kommen ihr nicht zu. Was aber bedingt dann die Zugehörigkeit der verschiedenen gattungshaften Strukturen zu einer Gattung? Doch wohl nichts anderes als die Form. Die von Walzel mit Glück bekämpfte deutsche Abneigung gegen die Anerkennung der Form in ihrer konstitutiven Bedeutung für die Dichtung droht gewiß auch hier den Blick zu trüben, sei es nach dieser oder jener Richtung. So sei nur als Hypothese zum Schluß die Annahme gewagt, daß die Gattungen einen Umkreis formaler Möglichkeiten bezeichnen. Das würde heißen, daß sie als solche niemals in die Realität eingehen, daß sie nur „in potentia" sind zu einem nicht scharf begrenzten Bereich von Formverwirklichungen. Gebundene und ungebundene Sprache, Länge und Kürze des Gebildes wären dann entscheidend für die Gattunggrenzen; Erzählung, Wechselrede, Einzelrede treten hinzu. Freilich werden damit all die zum Überdruß gestellten Fragen nach den Grenzfällen aufgewirbelt, gar nicht zu reden von den unsauberen Vermischungen der Gattungsnamen mit ihren Homonymen für Valeurs. Aber einmal können solche Fragen die obige Scheidung von Gattung und Gattungshaftigkeit bis zu einem gewissen Grad bestätigen. Ja vielleicht regen sie, recht verstanden, sogar an, die Lehre von den literarischen Gattungen ohne Bindung an die überkommene Dreiteilung neu aufzubauen, was außer Roman, Lehrdichtung und Schwank die zahlreichen Gruppen schriftstellerischer Literatur längst wünschenswert erscheinen lassen. Die Unterscheidung von Gattung und Gattungshaftigkeit würde dabei eine fruchtbare Probe zu bestehen haben. Zum andern erheben die vorstehenden Bemerkungen nicht im geringsten den Anspruch, über die Dichtungsgattungen Abschließendes vorgebracht zu haben. Denn wir sind noch immer in der Lage, daß wir uns um das Aufschließen bemühen müssen.

Digitized by Google

Zur Problematik der Sprachphilosophie

Ein Gedankenaustausch zwischen
H. J. POS-Amsterdam und H. AMMANN-Innsbruck anläßlich Ammanns „Die menschliche Rede, Sprachphilosophische Untersuchungen" Band I[1])

Ammanns sprachphilosophische Untersuchungen berühren sich in für mich äußerst belehrender Weise sehr wesentlich mit Fragestellungen und Gesichtspunkten, die mich seit mehreren Jahren beschäftigten und deren erste bescheidene Formulierung ich in meinem „Zur Logik der Sprachwissenschaft" (1922) niedergelegt habe. A.'s Methode und Ausführung sind den meinigen in mehreren Punkten bis zur Überraschung verwandt, und ich kann es nur als eine anspornende Entdeckung ansehen, wenn ich konstatiere, daß wir beide selbständig so übereinstimmend denken. So ist z. B. die Wesensbestimmung, die an der Idee der Sprache die unmittelbare Gegebenheit gegenüber dem Gedanken eines „ansich" dieses Gegenstandes festhält, auch von mir angegeben[2]). Eine andere Seite der Idee, ihre Zugehörigkeit zur Idee des Menschen, die Ablagerung der empirischen Gegebenheiten (Sprache; Einzelsprache; Einzelwort; Einzelmensch)[3]), die Einheit der Intention als Tatsache, nicht nur als Regulativ, ohne welche Sprache und Sprachwissenschaft beide sich aufheben würden[4]), das Sprache-Haben als Grundbedingung der Sprachwissenschaft[5]), sind Grundlagen, die A. und ich in ganz entsprechender Weise festlegen.

Ich glaube, diese unsere Übereinstimmung erklärt sich nicht nur aus gleichem Gerichtetsein auf die Sache, sondern auch aus der Gleichartigkeit der philosophischen Methode, mit der wir an dieselbe herangehen. A. bekennt sich zwar jetzt mit einer gewissen Zurückhaltung zur phänomenologischen Methode, man kann aber unschwer nachweisen, daß in seinen Ausführungen noch ein gut

---

[1]) M. Schauenburg, Lahr i. B., 1925.
[2]) Ammann, S. 5, Pos, 45.
[3]) Ammann, S. 16, Pos, 20, 27, 31.
[4]) Ammann, S. 20, Pos, 34.
[5]) Ammann, S. 5, Pos, 42.

Digitized by Google

Stück von dem die früheren Schriften kennzeichnenden Rickertschen Transzendentalismus steckt und darin erkenne ich den gemeinsamen Boden, auf dem wir seinerzeit mit beiden Füßen standen. Man gestatte mir, einiges anzuführen, woraus sich unzweideutig ergibt, was ich meine.

1. Die Zurückführung des Faktischen auf seine Voraussetzung und die tieferliegende Notwendigkeit eines Glaubens an die Idee (S. 6, 7; 46).
2. Der häufige Gebrauch des Begriffes der Leistung zur Charakterisierung sprachlicher Gegenstände (z. B. S. 7, 17, 69, 95, 97, 102, 104 (!), 114), auf den ich unten bezüglich zur Logik, S. 22, zurückkomme.
3. Die Auffassung der Sprachphilosophie als Frage nach Zielen und Methoden (obwohl sich hier bei A. die strenge Scheidung zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften aufhebt), S. 8.
4. Die Auffassung des Laut-Bedeutungsverhältnisses als Geltung, S. 42, 46 (Geltung als ontologische Ebene), 59, 64, 66, 91.

Die Punkte 2 und 4 treffen am direktesten den Inhalt der Sprachphilosophie. Punkt 1, das Suchen von Voraussetzungen — das allgemeine Verfahren des Transzendentalismus — könnte äußerst bezeichnend werden, wenn nicht die Struktur der Sache trotz allem ein Vorherrschen der Deskription zwingend geböte. Daß aber eben in der Deskription die Begriffe der Leistung und Geltung so häufig auftreten, besagt für mich die Anwesenheit eines wertphilosophischen Restes, den man, im Anschluß an Ammanns phänomenologisches Bekenntnis im Vorwort, durch anderes zu ersetzen jedenfalls versuchen möchte.

Als drittes Grundverhalten neben axiologischer Reduktion und phänomenologischer Deskription finde ich in Ammanns Buch etwas, das ich als exakte Objektivation bezeichnen möchte. Daß mein „Zur Logik" im wesentlichen der vier genannten Punkte mit Ammanns Ausführungen übereinstimmt, scheint zu beweisen, in wie eindeutigem Sinn die Kraft der Methode das Material beeinflußt. Damals war ich überzeugt, daß nur die Reduktion auf Axiologisches die wahre Gestalt der sprachlichen Phänomenen im lebendigen Sprachbewußtsein erfaßt. Dies hing mit einem naturhaften Realitätsbegriff zusammen, der wohl zuläßt, daß der Laut, nie aber, daß die Bedeutung, wohl, daß die Außenwelt, nie aber, daß

Digitized by Google

die Intention real sei. Es bleibt dabei kaum etwas anderes übrig, als das ganze Sprachphänomen in reales Lautmaterial und irreales, geltungsartiges Bedeuten auseinanderzuspalten, ein Verfahren, wovon ich schon damals das Unsachgemäße und Vergewaltigende empfand. Das Zusammensetzen zweier so ganz heterogener Momente, eines sinnlosen Realen und eines irrealen Zeitlosen entspricht dem realen Befund des Sprachbewußtseins nicht, und der Abstand zwischen Theorie und Wirklichkeit führt in dieser Form zur völligen gegenseitigen Fremdheit.

Ich möchte nun mit der Verbannung des axiologischen Momentes wohl etwas weiter gehen als A., ergreife aber als willkommene Hilfe in diesem Bestreben die Tatsache, daß auch bei A. jetzt die Geltung in eigentümlicher Weise mit dem Realen verknüpft erscheint: Bedeutung als „geschichtliche Tatsache" und Dauer der Geltung am Anfang des Kap. V belehren mich treffend über die Öde der Zeitlosigkeit, in der ich damals die realen Tatsachen fundierte und klingen mir als ein Mahnruf, der das „zurück zur eigentlichen Realität" erheischt. Wie ähnlich übrigens sich bei uns beiden gerade die axiologische Bearbeitung des Sprachmaterials gestaltet, möchte ich noch mit Verweisung auf S. 37[1]): „Ohne Heranziehung der Geltungskategorie ist das Problem des Verhältnisses von Laut und Bedeutung unlösbar" und S. 67[2]): „Man sagt logisch richtiger, daß für eine bestimmte Bedeutung diese und jene Lautwerte gelten, als daß Laute eine Bedeutung haben" begründen. Ich verweile bei diesen Ausführungen ein wenig länger, weil, soviel mir bekannt, der Versuch, von transzendentalphilosophischer Seite her die Sprachwissenschaft zu begründen, für sich dasteht. Wie gesagt. würde ich jetzt die Sache ganz anders formulieren.

Diesen allgemeinen methodischen Vorbemerkungen seien in concreto ein paar Notizen zu einigen Stellen des Ammannschen Buches beigegeben, die den Sinn der eben gemachten Dreiteilung erläutern mögen. Ich lege Wert darauf, noch einmal festzustellen, daß Ammanns Arbeit mich wesentlich belehrt hat und daß ich, wo ich nicht einverstanden sein kann, neue Belehrung erhoffe und Klärung der Sache, der wir beide dienen.

[1]) „Zur Logik usw.".
[2]) „Zur Logik usw.".

Digitized by Google

Sachlich und persönlich sind die Seiten 10—14 (über die inhaltliche Wesensbestimmung) für mich besonders belangreich, da A. hier zu meiner damaligen Charakterisierung der Sprache als Ausdruck Stellung nimmt, und zwar auf Grund einer in der Phänomenologie jetzt sehr üblichen Verwerfung der Definition und Begriffsbestimmung. Anstelle einer begrifflichen Festlegung des Phänomens der Sprache befürwortet A. eine unmittelbare Wesenserfassung, die nicht formuliert werden soll. Weil wir schon wissen, was Sprache ist, brauchen wir es nicht noch einmal ausdrücklich zu formulieren. Also: Sprache ist einfach Sprache. Zunächst möchte ich allgemein-methodisch fragen: wenn irgendein Phänomen mit irgendeinem Namen vorliegt, ist dann der Sinn der Theorie damit erfüllt, daß ich sage: 1. es gibt so etwas wie a (in unserem Fall: Sprache), und 2. a ist, was es ist, nämlich a: jedermann kennt es? Man möchte glauben, dies „a ist a" habe zwar einen guten Sinn, nur nicht den obigen. Der wahre Sinn meint die Verpflichtung, unter a immer dies bestimmte Phänomen und nicht mitunter etwas anderes zu verstehen. Diese Verpflichtung aber ist formal und hat direkt für die Struktur des Gegenstandes keine Folgen, es sei denn, daß angenommen werde, daß im „Wissen" (S. 10) irgendeine nähere, auch für die Theorie verwertbare Bestimmung des Gegenstandes schon mitgedacht sein sollte. A. wird doch wohl nicht sagen wollen, daß außerhalb der Naturdata es nie und nirgends einen Sinn habe noch auch gelinge, ein Phänomen durch begriffliche Auseinanderlegung oder Verbindung zu bestimmen. Im Gebiete des Rechtes, der Sitte und der Sprache fehlt es gewiß nicht an Beispielen von definierbaren Phänomenen, die eben erst per definitionem denen zugänglich werden, die gar nichts davon wußten. Freilich handelt es sich auch für A. nicht um ein Prinzip von strenger Allgemeinheit (wie hätten wir dann noch Wissenschaft?), da er ja die Naturerscheinungen aussondert. Nur möchte man die Sphäre der Ausnahmen etwas weiter ausdehnen, und es ist m. E. unbestreitbar, daß die Geisteswissenschaften die Definition als Stütze der theoretischen Erkenntnis besitzen. Es dürfte sich aber wohl verständlich machen lassen, warum gerade dies Phänomen als zur definitionslosen Erfassung geeignet erscheint. Die besondere Gegebenheitsweise der Sprache ist das Haben, welches sich vom

Digitized by Google

Haben von Vorstellungen, Begriffen, Intentionen spezifisch unterscheidet. Es ist dies ein Haben eines Letzten, ein Habensmodus, zu dem viel (definierbares) Konkretes, Partielles, Fragmentarisches gehört, in dem dies alles enthalten ist, das aber selber nicht in derselben Weise enthalten erscheint. Was nun die Subsumption unter den Begriff „Ausdruck" betrifft, den gebe ich gern für Besseres, nur bleibt für mich mit Wundt[1]) feststehen, daß die Sprache — man möge die eigenste Besonderheit isolieren wie man wolle — im Ganzen der Funktionen des Menschen ihre Stelle hat. Es kommt mir vom absoluten Isolierungsstandpunkt aus unerlaubt vor, die Verbindung mit der Idee des Menschen, die A. und ich machen, aufzustellen. —

Zur scharfsinnigen Analyse des vierten Kapitels bemerke ich, daß dieselbe sich an deutsche Wortbedeutungen hält. Es ist ganz konsequent, falls das eigentliche Wesen der Sprache schon bekannt ist, nun auch im „gewöhnlichen" Sprachbewußtsein Klärung über die nächststehenden spezifischen Phänomene zu suchen. Doch bleibt aber, wie A. selbst befürchtet (S. 13), die auf empirische Wortbedeutungen sich stützende Wesensanalyse notwendigerweise fragmentarisch und gewissermaßen zufällig. Wir haben im Holländischen spreken und praten als ungefähre Äquivalente von sprechen und reden. Hier heißt aber der Redner eben spreker (wenn man den individuellen Fall des Auftretens meint, aber auch: een goed spreker), die Rede dagegen rede, was auch ratio bedeutet. Wir haben auch das Wort redenaar, das aber nur den begabten Redner bezeichnet, während feestredenaar ein beliebiger Festredner ist, nicht der spreker des nicht näher qualifizierten Vortrags. Nach Belieben kann man sagen, jemand sei ein ausgezeichneter spreker oder redenaar, wobei letzteres einen etwas feierlichen, weniger modernen Beiklang hat. Daneben gibt es noch „redeneeren", das sich auch teilweise mit reden deckt.

Bei den Analysen des nächsten Kapitels liegt die Sache nicht anders. Das dem Deutschen entsprechende beduiden heißt (altertümlich): bedeuten, in „wat beduidt dat?", d. h. was will man mit dieser Handlung oder Rede. Sonst ist deutsch bedeuten = holl. beteekenen, das in der alten Bibelübersetzung

[1]) Völkerpsychologie I, 1: Die Sprache, S. 258ff. und I, 2, S. 650.

Digitized by Google

im Sinne von „hindeuten, anspielen auf" vorkommt, heute aber den von A. ausgeführten Gebrauchsweisen von „Bedeuten" genau entspricht. (Subst. Bedeutung = beteekenis = frz. sens und importance). Unser heutiges beduiden heißt: durch ein Zeichen zu verstehen geben, oder: durch indirekte Anspielung fühlen lassen. Deutsch bezeichnen heißt holl. aanduiden, also genau umgekehrt. Auch hat man ein Adjektiv onbeduidend = unbedeutend, ich verdächtige aber dieses Wort entlehnten Ursprungs zu sein, da man auch konsequent zu beteekenen: onbeteekenend sagt. Hiermit ist nun soviel klar, daß jedenfalls Ausdrücke, die unzweifelhaft denselben etymologischen Ursprung haben, gerade entgegengesetzte nüancierende Funktion erhalten können. Ich darf dazu wohl bemerken, daß für uns Holländer die deutsche Sprache wegen des verführerischen Scheines der etymologischen Übereinstimmung ganz besondere Schwierigkeiten bietet. Nun wäre man vielleicht versucht, obschon die Ausdrücke lautlich irreführend sind, trotzdem an dem Vorkommen der gleichen intentionalen Unterscheidungen festzuhalten. Dies ist aber in der Tat nicht haltbar, denn im Deutschen sowie im Holländischen enthält derselbe Ausdruck mehrere Nüancierungen, die für die strenge Theorie nicht in einem (deshalb mehrdeutigen) Wort zusammen vorkommen dürfen. Die Annahme, daß in dieser Hinsicht irgendeine empirische Sprache durch phänomenologische Klarheit die anderen übertreffe, ist natürlich ganz arbiträr und so fragt es sich, ob die Beschreibung dieser wesentlichen Momente an der Sprache sich nicht nach einer sachlicheren, weniger zufälligen Instanz richten könne, als es die Anlehnung an die in einer bestimmten Sprache vorgefundenen Unterschiede ist. Was sich in diesen Synonymen im besten Falle ausdrückt, bleibt ein vielleicht reiner, aber fragmentarischer Bestand an Momenten, deren vollständiger und wesensgemäßer Zusammenhang aber an der Idee der Sprache selbst in mühsamer Versenkung erschaut werden muß. —

Zu Kapitel V sei noch gesagt, daß auch m. E. das Bedeutungsproblem den Wesenskern der Sprache betrifft, und hiermit kommen wir auf das Laut-Bedeutungsverhältnis zurück. Es wird alles davon abhängen, wie man die Grundtatsachen formuliert, an welche sich die Problemstellung anschließt.

Digitized by Google

Dabei wird dann die Methode der Tatsachenfeststellung geradezu entscheidend. Falls es gelingen sollte, den Punkt aufzufinden, wo die aussichtslose begriffliche Spaltung, die die Gegenüberstellung Laut: Bedeutung aufweist, noch nicht oder nicht mehr da ist, so ließe sich diese Formulierung der Sache durch eine andere ersetzen und die Lösung wäre insofern erreicht, als die straffe Gegenüberstellung auf Rechnung einer Methode käme. Die objektivierende Auffassung der sprachlichen Phänomene wird sich in Kategorien ausdrücken, die zu der phänomenologischen Beschreibung den reinen Gegenpol darstellen. Ich glaube den Unterschied zeigen zu können, indem ich versuche, die beiden Methoden hinsichtlich desselben Materials zu erproben:

Beschreibend

In dieser Einstellung ist man nicht gerichtet auf Sprache, sondern auf Sachen. Sprechen, Zuhören, Arbeiten wechseln sich ab. Das, was besprochen wird, sind Personen, Dinge, Zustände, Sachen. Die folgenden Gesprächsfragmente mögen die phänomenologische Einstellung erläutern.

I. A: Was ist das für ein Ding? Ich kenne es nicht.
B. Es ist ein Kamel. Weißt du, was ein Kamel ist?
A: Nein, davon habe ich noch nie gehört.
B: Es ist ein Tier, das in der Wüste lebt.

II. A: Hast Du nie gehört von N (Name)?
B: Nein, den kenne ich nicht.

Objektivierend und wertbeziehend

Sprechen ist eine menschliche Tätigkeit, die durch die Sprachorgane ausgeübt wird. Das Sprechen leistet Verständigung. Die Organe bringen Laute hervor, mit denen Bedeutungen für Sprecher und Hörer verknüpft sind. Die Verknüpfung von Laut und Bedeutung hat Geltungscharakter. Sie ist weder in der Natur des Lautes, noch in der der Bedeutung begründet. Sie ist von Menschen gestiftet und, weil unwesentlich, auch zufällig, vergänglich, beschränkt. Man kann also nur die aus dem jeweiligen Laut- und Bedeutungssystem örtlich, zeitlich und persönlich zusammengeschweißten Zuordnungen registrieren.

Digitized by Google

III. A: Fromage, was ist das?
B: Das ist dasselbe wie Käse.
A: Ist es ein echtes Wort?
B: Ja, es ist französisch.
Grundhaltung: Worte, die keine echten Worte sind, existieren nicht, das Wort ist die Bedeutung.

IV. A: Warum heißt das ein Baum?
B: Weil es ein Baum ist.

Den obigen Äußerungen liegen folgende Prinzipien zugrunde:

1. Was a heißt, heißt immer so.
2. Was a heißt, heißt überall so.
3. Wer a sagt, sagt immer dasselbe.
4. a ist überall a.

Beim Sprechen handelt es sich wiederholt um dasselbe. Wenn es sich um dasselbe handelt, dann ist es auch dasselbe (naives Zutrauen in gleiche Wiederholung des Wortes und Beharren der Sache). Es ist ganz natürlich, daß man die Dinge bei ihrem wahren Namen nennt: nur der Ausländer hat „fremde" Worte dafür.

Den nebenstehenden phänomenologischen Prinzipien entspricht auf dieser Seite folgendes:

1. Was a heißt, hieß früher anders.
2. Was a heißt, heißt auch jetzt nicht überall so.
3. Wer a sagt, sagt nie wieder dasselbe a, er meint es nur.
4. a ist überall a.

Es gibt soviel Sprachen als Individuen. Ausländer und Inländer sind gleichberechtigt hinsichtlich der Sprache: weil die Laut-Bedeutungsbeziehung nur geltungsartig und relativ ist.

Seite 59 findet sich eine Stelle, wo man den Übergang von Sprachphilosophie in Ontologie deutlich beobachten kann. Ich konstatiere mit Freuden, daß Ammanns sachliche Denkweise öfter die Isolierung, die manche Fachleute der Sprachwissenschaft erhalten möchten, durchbricht und den Zusammenhang mit Logik und Ontologie betont. Ich habe mich auch bemüht[1]), diesen Zusammenhang darzutun und finde ihn in den erkenntnistheoretischen Partien des

[1]) a. a. O. S. 162, „Beziehung auf Objektives im weitesten Sinne".

Digitized by Google

Ammannschen Buches (z. B. S. 97 bis 106) klarer und konkreter ausgesprochen, als es mir damals gelang. Nur muß ich um so kritischer sein, wo dieser m. E. notwendige Zusammenhang vorschnell hergestellt wird oder weniger angebracht ist und die Verwechslung von konkretem Sprachbewußtsein und nachträglicher Reflexion an Stelle des Strukturzusammenhanges von Sprachtheorie und Erkenntnistheorie tritt. A. sagt S. 59, „die Sprache enthalte Elemente, deren Bedeutung oder sprachliche Geltung sich darin erschöpft, daß sie gewisse auf die ausgesprochenen Inhalte bezüglichen Bewußtseinshaltungen zum Ausdruck bringen". Ist nun der Gegensatz: Bewußtseinshaltung — Inhalte nicht ein Reflexionsprodukt im selben Sinne etwa wie die Spaltung in Laut und Bedeutung, und hat dieser Gegensatz im sprachlichen Denken, wo er tatsächlich vorkommt, ein Korrelat? Worte wie *aber*, *jetzt*, *nicht*, die im Satz oft den Nachdruck des Wichtigen haben, wollen doch nicht für den Hörenden die Bewußtseinshaltung des Sprechenden, sondern eben sachlich Wichtiges am ausgesprochenen Inhalt betonen. Dem tatsächlichen Sprechen ist eben die korrekte, objektivistische Schulung fremd, die zwischen Eigenem und Sachlichem scheiden und Letzteres Ersterem vorziehen lehrt.

Wenn ich nicht irre, so sind auch S. 71 die Grenzen zwischen phänomenologischer und objektivierender Betrachtung fließend. Die Nämlichkeit ist nach Ammanns Ansicht „in voller Entschiedenheit nur auf den Menschen anzuwenden". Meint A. damit eine Anweisung für den theoretisch-wissenschaftlichen Gebrauch dieser Kategorie, so ist es erklärlich, daß weiter unten von der biologischen Einheit des Menschen die Rede ist. Dann ist aber schwer zu verstehen, wie die dinglich-stoffliche Einheit als „ganz andere Grundlage der Einheit" auftreten kann. Daß die biologische Einheit keine stoffliche ist, da „bekanntlich der materiale Bestand des Leibes innerhalb einer gewissen Zeit sich erneuert", S. 71, kann doch wohl kaum als Grund für die phänomenologische Ursprünglichkeit des organischen Nämlichkeitsbegriffes angeführt werden, da wir hier evidenterweise eine sehr späte exakte Entdeckung haben, die die Nämlichkeitsanschauung eher zu erschüttern als zu begründen geeignet erscheint. Wenn sie trotzdem als die die wahre Grundlage aller Nämlichkeit vorgestellt wird, so beweist das vielmehr,

Digitized by Google

daß ein Unterschied von stofflicher und biologischer Einheit — ich würde lieber von Nämlichkeit sprechen — ursprünglich nicht vorhanden ist. Wäre wirklich bekannt, daß der materielle Bestand sich regelmäßig erneuert, so wäre doch eine festere Grundlage für die Nämlichkeitskategorie gerade im „Ring des Großvaters" zu suchen, der einem materiellen Wechsel in diesem Sinne nicht unterworfen ist. Mag sich einerseits für die kritische Auffassung immer mehr „Nämliches" in Wechselndes auflösen, mag andrerseits die Naturwissenschaft die Vereinheitlichung vollziehen (die A. S. 102 beschreibt), die sichtbare Kontinuität im stofflichen Ding sowie im Lebewesen ist ein für beide gleich wesentliches Konstituens, und ich wüßte nicht zu entscheiden, ob dies ursprünglich im Ding nicht ebenso wie im Lebewesen anwesend gedacht wird. Daß die Einheit aus dem inneren Erleben in die Dingwelt hineinprojiziert wird, ist möglich, aber gehört so wenig zum Befund der Ding-anschauung, wie die Abhängigkeit der Farben-Wahrnehmung von der Disposition der Netzhaut; die (objektivierende) Erklärung des Entstehens einer neuen Anwendung der Nämlichkeitskategorie ersetzt nicht die Beschreibung der Evidenz, womit Dinge und Personen als eben in der Nämlichkeit übereinstimmend geschaut werden.

Die Überspannung des Leistungsbegriffes, den ich als transzendental-teleologischen Rest ansehe, scheint mir die Wesensbeschreibung des Eigennamens zu belasten (siehe Kapitel VI). Die Leistung des Eigennamens mag in gewissen Gebrauchsfällen in der Unterscheidung von Personen bestehen, das ist aber doch wohl kaum sein Wesen. Man könnte ebensogut am Wort die Unterscheidungsfunktion als wesentliche Leistung betrachten. Die Transzendentalphilosophie nimmt das Schema des Ganzen eigentlich sehr einfach: sie kennt nur Naturhaftes und Wertbezogenes und zwingt die mannigfachen realen Zwischenstrukturen unter diese Schemata. Der Name, hineingeschoben zwischen Naturlaut und „Unterscheidungsleistung" ist für die teleologische Analyse nichts Statisches: sein Wesen ist Leisten. Dies aber ist nicht seine ursprüngliche Gegebenheit: nicht seine Funktion, die Unterscheidung zu ermöglichen, nicht, was er bisweilen tut, sondern was er ist, das ist sein eigenes, wahres Wesen. Ist der Name „der gleiche" bei mehreren Personen, so ist das solange nicht schlimm,

Digitized by Google

als das Wesentliche am Namen auch hier von Fall zu Fall sicher ist. Dies wäre schon unmöglich, wenn das Wesentliche im Unterscheiden läge. Nicht daß jeder Mensch nun einmal diesen Namen führt, sondern daß er eben diesen Namen führt und der Name uns als ein Moment seines Wesens entgegentritt, ist die eigentliche „Leistung"; nicht negative Abhebung von einem Hintergrund von Personen, die ich ohne Namen verwechseln würde, sondern unmittelbare positive Beziehung zu seinem eigenen Wesen ist die ursprünglichste „Leistung". Wo sich nachträglich herausstellt, daß der Name doppeldeutig ist, da ist dies Prädikat das Ergebnis einer Objektivierung, die den ursprünglichen Wesenszusammenhang des einen und des anderen im Akte des Vergleichens transzendiert. Die Feststellung aber, wodurch „derselbe" Name sich als Name von A und B herausstellt, schiebt sich nun an die Stelle der ursprünglich unbekannten Übereinstimmung.

Ist nun einmal die feste Beziehung zu dem Wesen, das den Namen hat, vorhanden, so kann diese Beziehung auch die Unterscheidung „leisten". Diese Leistung liegt aber so wenig im ursprünglichen Wesen des Namens, daß der Name zu dieser Leistung erst herangezogen werden muß; dies beweisen die Hinzufügungen, die aus dem Unterscheidungsbedürfnis hervorgehen. Anfänglich liegt gerade der Gesichtspunkt des Unterscheidens ganz fern. Auch für uns heute dürfte wohl die Rationalisierung nicht soweit vorgeschritten sein, daß die Unterscheidungsleistung das einzige geworden wäre. Sie wäre überdies noch nicht besonders zweckmäßig, da das Verwechseln der Personen nicht nur durch verschiedene Namen, sondern auch durch feste eindeutige Zuordnung von Name und Person zu vermeiden ist.

Die feste Beziehung zum Wesen fasse ich nicht so auf, als ob im Namen explizite alles Wesentliche der Person wie im Bilde gegenwärtig sei, aber wir fühlen den Namen unmittelbar als wesentlich, und das ist der ursprüngliche Zusammenhang. Wie irrational, historisch bedingt, inadäquat die Beziehung ist, stellt sich heraus, wenn der Blick sich zur Objektivierung weitet und die Übereinstimmung der Namen mit der Übereinstimmung der sie tragenden Personen verglichen wird. — Der Fall: er ist ein echter N. (Familienname) ist

Digitized by Google

der Übergang vom Wesenszusammenhang zur Objektivierung, analog zu dem Fall, in dem strenge Unterscheidung gefordert wird. Also ist die Leistung eine abgeleitete Funktion. Die Verbindung zwischen den primitiven und den rationalisierenden Auffassungen der Naturwissenschaft (von denen ich glaube, daß sie nicht unsere gewöhnlichen Auffassungen sind; vgl. S. 102) dürfte eben in unseren alltäglichen Intentionen sichtbar sein.

Ich hätte noch vieles andere zu dem Buche zu sagen. Auch darin ist diese Besprechung recht einseitig, daß sie mehr die philosophischen als die fachmännischen Seiten unseres Problemkreises hervorhebt. Es dürften aber gerade die philosophischen Probleme, die A. streift, das Interesse eines weiteren Kreises der Leser dieser Zeitschrift beanspruchen. Ammanns Sprachphilosophie stellt sich heraus als ein Feld, wo sich die transzendentale und die phänomenologische Methode begegnen. Möchten recht viele da nicht nur zuschauen, sondern auch zugreifen!

H. J. Pos.

In den Formulierungen, die Pos und mir gemeinsam sind, ist immerhin manches enthalten, was unmittelbar als selbstverständlich einleuchtet und nur immer wieder ausgesprochen werden muß, weil man in der Wissenschaft manchmal vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sieht. Dahin gehört die Zugehörigkeit der Idee Sprache zur Idee des Menschen, die Einheit des Wortes gegenüber den Abwandlungen, die es im Sprechen erfährt, die Einheit der Bedeutung gegenüber den wechselnden Vorstellungen. In anderen Punkten scheint mir die Übereinstimmung nicht ganz so weit zu gehen, z. B. in der Auffassung der Einzelsprache, die mir bei Pos (S. 44) noch von Humboldtschen Gedankengängen bestimmt zu sein scheint. Für Pos ist die Eigenart der Systematik, für mich die Bezogenheit auf eine bestimmte menschliche Gemeinschaft das Entscheidende.

Was nun jene Züge anlangt, in denen Pos den Rickertschen Transzendentalismus wiederzuerkennen glaubt, so trifft wenigstens auf mich seine Voraussetzung, daß ich „mit beiden Füßen" auf dem Boden dieser Anschauung gestanden habe, schwerlich zu. Ich bekenne mich dankbar als Schüler Rickerts, bin aber doch

Digitized by Google

mehr in seinen methodologischen als in seinen erkenntnistheoretischen Zusammenhängen zu Hause, und Pos hat zweifellos recht, wenn er in der Auffassung der Sprachphilosophie als Frage nach den Zielen und Methoden Rickerts Einfluß erkennt. Im übrigen möchte ich Worte wie *Geltung* und *Leistung* (=„Funktion") durchaus im immanenten Sinne verstanden wissen, Geltung also im Sinne des tatsächlichen Anerkanntwerdens, Leistung als etwas im unmittelbaren Erleben des als wertvoll Geltenden Vorfindliches.

Zu Pos' Gedanken über den Wert der Definition möchte ich mich vielleicht einmal in anderem Zusammenhang äußern. Selbstverständlich wird bei Worten schwankender Bedeutung angegeben werden müssen, welchen Sinn der Sprechende im Auge hat; doch scheint mir das Wort „Sprache" — nachdem einmal die Struktur seiner Bedeutung erörtert ist — keiner definierenden Einschränkung mehr zu bedürfen, da ja der bewußt übertragene Gebrauch des Wortes ohnehin von selbst ausscheidet. Übrigens sollte gerade in der Philosophie jede unnötige Abweichung vom schlichten Sprachgebrauch vermieden werden. Es kann für den Philosophen immer nur von Vorteil sein, wenn er sich von der Weisheit der Sprache leiten läßt.

Pos berührt einen sehr wichtigen Punkt in der Frage nach dem Sinne synonymischer Erörterungen, die sich ja stets im Rahmen einer bestimmten Sprache oder bestenfalls einiger willkürlich verglichenen Sprachen bewegen. Da Pos die relative Berechtigung des Verfahrens zugibt, und ich es selbst nur als ein heuristisches, als eine Weise der Hinführung zu den Problemen betrachte, besteht hier wohl kein grundsätzlicher Gegensatz der Standpunkte, sondern mehr ein gradueller Bewertungsunterschied. Immerhin möchte ich festhalten, daß unser Denken nicht nur an die Sprache schlechthin gebunden ist, sondern auch an „diese" Sprache, in der wir denken; wer mehrere Sprachen beherrscht, der beherrscht auch mehrere Weisen zu denken. Sprachen von so nahe verwandter äußerer und innerer Form, wie Deutsch und Holländisch, eignen sich hier vielleicht weniger zur Vergleichung; aber schon der Gegensatz Deutsch—Französich, noch mehr der Gegensatz zwischen den klassischen und den modernabendländischen Sprachen ist für diese Frage aufschlußreich.

Digitized by Google

Wie sich das naive Sprachbewußtsein zu den Geltungen von Worten wie *aber*, *nicht*, *jetzt* stellt, ist schwer zu sagen, weil sie ja nur im Zusammenhang vorkommen und auch da, wo sie als „Satzäquivalente" stehen, wesensmäßig auf einen Zusammenhang bezogen sind. Aus dem Zusammenhang der Äußerung läßt sich aber das subjektive Moment, die Bezogenheit auf das Bewußtsein des Sprechenden, durchaus nicht wegdenken: was ich „mitteile", ist ja immer mein Wissen von den Ereignissen oder Verhältnissen, über die ich berichte, die Mitteilung gibt sich auch dem naiven Hörer als Mitteilung des von mir Gewußten. Ein sachlich bedeutsamer Gegensatz kann daher gar nicht anders gegeben werden, denn als ein mir bewußter. Näher werde ich mich über diesen ganzen Fragenkomplex erst äußern können, wenn der zweite Teil meines Werkes vorliegen wird. Hier nur soviel, daß die Partikeln *aber*, *nicht*, *jetzt* jedenfalls nicht in dem Sinne Bezeichnungen des Gegensatzes, der Verneinung, der Gegenwart sind wie die Begriffswörter *Gegensatz*, *Verneinung*, *Gegenwart*.

Die Gegenüberstellung des „beschreibenden" und des „objektivierenden" Verfahrens läßt die großen Schwierigkeiten erkennen, die hier im Wesen der Sache liegen: in dem engen Verhältnis vor allem, das Sprechen, Denken, Objektivieren untereinander verbindet; so kommt man von der Beschreibung eines reflektierenden Verhaltens leicht selbst ins Reflektieren, und umgekehrt wird die Objektivierung leicht zu einer bloßen Beschreibung des objektivierenden Verfahrens. Der Ausgangspunkt des beschreibenden Verhaltens ist richtig gewählt und klar erkennbar gemacht; auch die illustrierenden kleinen Dialoge wirken so lang ganz überzeugend, als nicht auf das sprachliche Material reflektiert wird. Auf dieser Stufe ist auch das Verhältnis von Ding und Name ein einfacher sachlicher Bezug; zwischen Sein und Heißen wird hier noch gar nicht unterschieden. Dieser Stufe des Denkens gehören auch die Begriffe „richtig" und „falsch" an *(„es heißt nicht so, sondern so")*, die eigentlich hier nicht fehlen durften. Weniger befriedigt mich die Fortführung. Bei der Gegenüberstellung des deutschen und des französischen Wortes scheint mir doch die Tatsache, daß es sich um ein Bewußtsein von Geltungsgrenzen handelt, durch die Wahl eines

Digitized by Google

gezwungenen, psychologisch unwahrscheinlichen Ausdrucks verdeckt, und ebenso fehlt mir die psychologische Ratio für die Frage nach der Echtheit eines Wortes wie für die Frage „Warum heißt dies ein Baum?". Bei Worten wie *Baum* setzt die „vorbereitende Spaltung" nicht ein; sie hat ein Gefühl der Unangemessenheit zur Voraussetzung, das nur da eintreten kann, wo eine Bedeutung auf eine andere bezogen wird, also bei abgeleiteten, zusammengesetzten, übertragenen Bildungen, kurz bei „Ausdrücken", nicht bei schlichten Namen.

Ich kann auch dem Laut-Bedeutungs-Verhältnis nicht die zentrale Stellung einräumen, die Pos ihm zuweist. „Laute" gibt es in der Sprache wirklich nur für die Reflexion, die die Worte, die Bedeutungseinheiten, erst zerstören muß, um zu bedeutungslosen Lauten zu gelangen. Ich kann allenfalls „Laut" und „Ausdruck" koordinieren — denn jeder Laut, auch der mechanisch erzeugte, hat in gewissem Sinne Ausdruck oder wird als Ausdruck gedeutet —, nicht aber „Laut" und „Bedeutung"; Träger der Bedeutung ist das Wort, das eben mehr ist als eine bloße Summe von Lauten. Die Frage nach dem Verhältnis von Laut und Bedeutung scheint mir eine fruchtbare Lösung überhaupt nicht zuzulassen. Man kann im genetischen Sinne fragen, wie aus bedeutungslosen Lautäußerungen bedeutsame Worte werden; zu dieser Frage habe ich mich in den beiden letzten Kapiteln des besprochenen Werkes geäußert (Gefühlslaut: Adjektivum = Schallnachahmung: Verbum). Man kann auch dem Verhältnis von Laut-Bild und Wortbedeutung mit den Mitteln empirischer Forschung nachgehen, wie ich es in meinem Aufsatz „Wortklang und Wortbedeutung in der neuhochdeutschen Schriftsprache[1])" versucht habe. Dagegen der Laut rein als solcher, als physikalisches Datum, hat zu der historischen Wortbedeutung kaum ein angebbareres Verhältnis, als etwa die chemische Zusammensetzung der Tinte, mit der ich schreibe, zum Inhalt des Geschriebenen.

Bei meinem Vorstoß in das schwierige Gebiet des Identitätsproblems kam es mir darauf an, nachzuweisen, daß die Kategorie „Nämlichkeit" von der Kategorie „Gleichheit" unabhängig ist; das Ur-Erlebnis der Nämlichkeit, das Bewußtsein der Einheit des Ichs, hat nichts mit Gleichsetzung zu tun, sondern

[1]) Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung 1925, S. 221 ff.

Digitized by Google

beruht auf der Kontinuität meines eigenen Bewußtseins. Die Feststellung, daß alle sonst von uns auf Grund der Wiederholung gleicher Eindrücke angenommene Kontinuität diesem Urerlebnis gegenüber sekundär und abgeleitet ist, scheint mir doch immerhin philosophisch wesentlicher zu sein, als der Einblick in das Verhältnis von Netzhautstruktur und Farbensinn.

Das Problem des Namens und seines Verhältnisses zum Träger abschließend behandeln zu wollen, konnte nicht meine Absicht sein, und so mag die Darstellung etwas einseitig ausgefallen sein. Wesentlich war mir hier das Negative, daß die Zuordnung des Namens zur Person nicht als Bedeutungsverhältnis im sprachlichen Sinn gelten kann. Was Pos zu diesem Verhältnis positiv beibringt, ist sicher eine wertvolle Ergänzung meiner eigenen Darstellung. Daß aber die von mir vielleicht etwas zu sehr in den Vordergrund geschobene Unterscheidungsfunktion des Namens seinem Wesen ursprünglich fremd sein soll — man mag das Wort *ursprünglich* hier genetisch oder begrifflich nehmen —, kann ich Pos nicht zugeben, oder doch nur soweit, als der Ausdruck „unterscheiden" etwas rein Theoretisches meint. Denn der Personenname dient doch von jeher als Anruf, und hier liegt es im Wesen der Sache, daß der Angerufene durch ihn aus der Zahl derer, die den Ruf gleichzeitig vernehmen, herausgehoben wird und weiß, daß er gemeint ist. Dieses Zweckmäßigkeitsmoment ist doch schlechterdings nicht wegzudenken; so oder so heißen, heißt nun einmal so oder so gerufen werden (καλεῖσθαι, *vocari*). Der Name ist also von jeher derjenige Ruf, auf den der Angerufene „hört". Darin ist seine unterscheidende Funktion begründet.

H. Ammann.

Die Erwiderung des Herrn Kollegen Ammann auf meine Besprechung seines Buches scheint mir zur gegenseitigen Klärung wesentlich beizutragen. Ich möchte nur noch auf einige Punkte näher eingehen, wo m. E. die Diskussion in fruchtbarer Weise weiterzuführen wäre.

Aus dem, was Ammann über Geltung und Leistung (Funktion) sagt, geht hervor, daß auch er einen „immanenten" Gebrauch dieser Begriffe beabsichtigt, was ich dahin interpretiere, daß er sie als Bestand des deskriptiven Befundes

Digitized by Google

aufgefaßt haben will. Damit stimmt auch überein, daß einmal von einem Bewußtsein der Geltungsgrenzen die Rede ist. Währenddem ich nun die deskriptive, nicht-objektivierende Absicht freudig begrüße, erhebt sich nunmehr die Frage nach der inhaltlichen Berechtigung eben dieser Elemente, also: gehören tatsächlich „Geltung" und „Leistung" zum deskriptiven Befund? Abgesehen davon, daß sie sicher nicht in derselben Sphäre („Leistung" ist doch wohl mehr objektivierend) liegen, habe ich auch noch Bedenken gegen das angebliche Bewußtsein von Geltung und Geltungsgrenzen. Ich vergegenwärtige mir nämlich, daß im sprachlichen Zusammenhang die primären abweisenden Ausdrücke etwa sind: das sagt man so nicht, oder: das kann man so nicht sagen, währenddem eben die richtigen normativen Aussagen sich folgendermaßen gestalten: das darf, das soll man (so) nicht sagen. Die beiden letzteren haben aber vielmehr sachlichen, nicht sprachlich-normativen Sinn. Dieser Unterschied dürfte darauf hinweisen, daß das Sprachbewußtsein zunächst Tatsächliches und nicht Geltungsartiges meint, wo es über die „Geltungsgrenzen" reflektiert. Der fundamentale Unterschied in unseren Auffassungen liegt wohl in der Bewertung des auf Voraussetzungen reduzierenden Denkens, das mir bei Ammann direkt deskriptive Inhalte zu erschließen scheint, währenddem ich glaube, daß es das eigentlich Gegebene schlechthin durchbricht. Über dies Problem aber hoffe ich in anderem Zusammenhang zu handeln.

Zu der Bemerkung über das Fehlen der psychologischen ratio für die Frage nach der Echtheit eines Wortes wie für die Frage des „warum heißt das ein Baum" sei bemerkt, daß diese Fragen schon das Einsetzen der Reflexion erkennen lassen. Besonders die zweite ist eine echte Spaltungsfrage, der ersichtlich die beiden originäreren: was ist dies, und: wie heißt dies, vorangehen. — Auch ich glaube, daß zwischen physikalischem Laut und Bedeutung „kaum" eine Beziehung vorliegt. Das „kaum" ist mir deswegen wertvoll, weil die künstliche Nachahmung des Sprechens es doch eben fertig bringt, in annähernder Weise den Eindruck eines wirklichen Sprechens zu erwecken. Auch habe ich mit dem Ausdruck „Laut" von vornherein menschliche Lautgebung gemeint, nur gehe ich in der Scheidung doch nicht so weit wie Ammann, indem ich daran

Digitized by Google

festhalte, daß das Sprechen sich als Sinnliches, und zwar Hörbares, eben doch irgendwie mit der Wissenschaft des Sinnlichen berühren muß, auch wenn das erst bei äußerst weit getriebener Analyse der Fall sein sollte. Ich stimme Ammann zu, daß mit dieser extremen Gegenüberstellung eine „Lösung" nicht zu erreichen ist, nur wollte ich andeuten, daß die Lösung nicht in oder hinter dem fortschreitenden Spaltungsverfahren, sondern vor ihm, irgendwo im Unmittelbaren, zu suchen ist.

Der Name dürfte wohl ursprünglich nicht nur Anruf gewesen sein. „Heißen" ist wohl lateinisch vocari, gibt aber bezeichnenderweise kein Nomen, das Name bedeutet, und stammt selbst von vox, Stimme. Im Griechischen liegt die Sache ähnlich, indem ὄνομα selbst die verbale Ableitung für nennen erst ermöglicht. Darin, daß lat. nomen mit gnosco zu tun hat, wäre zwar ein Beleg für die Wesenhaftigkeit des Namens zu sehen, mir scheint es aber richtiger, historische Etymologie und Deskription des Ursprünglichen von einander getrennt zu halten.

H. J. Pos.

Digitized by Google

J. STENZELS SATZTHEORIE

Ein Gedankenaustausch
zwischen H. AMMANN-Innsbruck und J. STENZEL-Kiel anläßlich Stenzels „Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition. Ein Beitrag zur Frage der Sprachmelodie"
Jahrbuch für Philologie I, 1925, S. 160—201

Der Untertitel des Stenzelschen Aufsatzes mag auf den ersten Blick befremden. Was hat Sprachmelodie mit Bedeutung, Begriff, Definition zu tun? Die Antwort gibt das erste Wort der Überschrift, das den Übergang zur „sinnlichen" Erscheinung vermittelt: das Wort „Sinn". Als Sinn-Einheit ist der gesprochene Satz zugleich sinnlich wahrnehmbare melodische Einheit; die Sprachmelodie des Satzes liegt als Korrelat des Gesamtsinnes im sinngebenden Bewußtsein schon bereit, ehe sich der „Sinn' noch in Einzelbedeutungen gegliedert hat.

Stenzel geht von den unscheinbaren Unterschieden aus, die der Sprachgebrauch bei der Wahl derWorte *Sinn*, *Bedeutung*, *Begriff* erkennen läßt. Er breitet die ganze Fülle der gedanklichen Beziehungen vor dem Leser aus, die das Wort *Sinn* in sich birgt, von Wendungen wie *im Sinne haben* bis zu Redensarten wie *er hat seine fünf Sinne nicht beieinander*. Indem das Wort *Sinn* einerseits die Beziehung auf das meinende Subjekt in sich enthält, das etwas „im Sinne hat", andererseits die Beziehung auf das Wort, das „Sinn hat", mit dem etwas vermeint ist, wird uns der enge Zusammenhang beider Beziehungen erkennbar; der Sprachgebrauch lehrt uns so (S. 165) „die unaufhebbare Wechselwirkung zwischen dem denkenden Ich und dem vom Ich Gedachten festzuhalten; beides ist schlechthin untrennbar verbunden". (I).

Der Begriff des Sinnes ist in besonderer Weise dem Satzganzen zugeordnet, wie der Begriff der Bedeutung dem Worte; das Einzelwort hat nur „Sinn" im Zusammenhang der Äußerung. So bestimmt sich auch im Ganzen des Satzes der Sinn des an sich mehrdeutigen Wortes durch die von vornherein gegebene Beziehung auf eine vorschwebende, im Aussprechen des Satzes sich entfaltende

Digitized by Google

Sinn-Einheit. (II.) Dieses Einbezogensein der Teile in ein Sinnganzes gibt sich nun beim gesprochenen Satz auch in der Einheit der Sprachmelodie kund. Die beiden Sätze „*Der Herr hats gegeben, der Herr hats genommen*" und „*Der Herr hat seinen Schirm vergessen*" fangen im Schriftbild mit den gleichen Worten an; in der lebendigen Rede dagegen sind die Worte „*der Herr*" von vornherein in beiden Fällen so verschieden intoniert, daß es nicht einmal der übrigen Satzglieder bedürfte, um die scheinbare Zweideutigkeit zu beheben.

Der Begriff der Sprachmelodie wird in sehr fruchtbarer Weise dem Gestaltbegriff der neueren Psychologie untergeordnet (III.) und die Eigenart der Sprachmelodie im Vergleich mit der musikalischen Melodie entwickelt (IV.). (S. 180:) „Sprachmelodie ist nur möglich im Hinblick auf den durch sie dargestellten Bedeutungszusammenhang". Dem Zeichensystem der Einzelsprache, das die Bedeutungen in sich birgt, ist ein Bestand von Sprachlauten zugeordnet; die lautliche Gliederung des sprachmelodischen Ganzen unterscheidet sich so grundsätzlich vom Aufbau der musikalischen Melodie aus Tönen bestimmter Höhe mit festen Intervallen. Die Sprachmelodie ist „die Repräsentation des Gesamtsinnes als Einheit" (S. 182); sie ist auf Gliederung in Worte angelegt, wie der Sinn auf Gliederung in Bedeutungen. Von hier aus fällt auch neues Licht auf das Wesen der psychophysischen Korrelation (V.). Das eingliedrige Satzäquivalent enthält die verkürzte Sprachmelodie eines ganzen Satzes. Wo die Worte versagen, kann die unmittelbare sinnliche Wirkung der Sprachmelodie eintreten, um das Gemeinte zu verdeutlichen, wie in der Fauststelle „*Nenns Glück, Herz, Liebe, Gott . . .*" (VI.).

Im vollen Gegensatz zum „Sinn" ist der Begriff objektiv eingestellt, er drängt gleichsam vom Subjekt fort: „auf irgendeine neue Weise wird subjektives Meinen gebunden und im Verstehen verbunden: ein Objektives, ‚Gültiges' liegt immer dem Begriff nahe". (S. 191.) Damit kommt der Verfasser auf das Verhältnis von Logik und Grammatik zu sprechen; die Logik wird in der Auffassung des Urteils und seiner Gliederung ihre eigenen, von der grammatischen Analyse unabhängige Wege gehen müssen, wie andrerseits auch die psychologische Deutung der sprachlichen Äußerung sich von den grammatischen

Digitized by Google

Kategorien freimachen muß. Das Wesentliche am Urteil ist die Einheitsbeziehung, durch die die Gliederung sich als Fügung zusammengehöriger Teile zum Ganzen erweist; die Kopula kann als sprachlicher Ausdruck dieser Einheitsbeziehung dienen und stellt dann das eigentliche Prädikat dar, sie kann aber auch entbehrt werden. „Alles ist Prädikat, was den Sinn als Einheit bezeichnet, in vielen Fällen nur die Sprachmelodie . . . sie vereinigt den Satz unter einem ‚Akzente', sie ist im Sprechen dasjenige, was im logischen Urteil der Einheit des Gegenstandes entspricht"; dadurch sind asyntaktische, „zyklopische" Fügungen möglich, deren Sinneseinheit nur durch sprachmelodische Mittel zum Ausdruck kommt. Nicht nur in primitiven Sprachen, sondern auch etwa in dem „mystischen" Stile der letzten Faust-Szenen findet sich der Verzicht auf die für die normale Satzform kennzeichnende syntaktische Gruppierung der Satzteile um das Verbum finitum. Gleichwohl handelt es sich auch hier um Sätze — um sprachmelodische Einheiten als Korrelate von Sinneseinheiten. Abschließend sagt St. über das Verhältnis von Satz und Urteil: „Wird ein Urteil gedacht oder ausgesprochen, so ist es ein Satz, spreche ich einen Satz mit dem Anspruch auf Gültigkeit aus, so enthält er ein Urteil". So weist der Satz, der mein individuelles „Meinen" zum Ausdruck bringt und doch zugleich die bündige Form des mit dem Anspruch auf objektive Geltung auftretenden Urteils ist, nach den zwei Polen sprachlicher Gestaltung: Individuelles Meinen schafft den Stil als Ausdruck des Ich, das Streben nach überindividueller Geltung sucht im definierbaren Begriff der Wortbedeutung die volle Unabhängigkeit von der Subjektivität des Sprechenden zu sichern (VII.).

Ich habe mich bemüht, die Hauptgedanken des Aufsatzes in Kürze ohne eigene Stellungnahme darzulegen; ich gehe nun zur kritischen Erörterung über, wobei ich mir vorbehalte, Einzelheiten herauszugreifen, die in der zusammenfassenden Übersicht keine Stelle finden konnten.

Mit Recht ordnet Stenzel den Begriff des „Sinnes" dem Satze und weiterhin dem Ganzen der Rede und des Gedankens zu. Aber hier bleibt noch eine wichtige Scheidung vorzunehmen, die auf dem Gebiet der „Sprachmelodie" bedeutsame Entsprechung findet. Ein Satz wie „*Aller Anfang ist schwer*" hat

Digitized by Google

zweifellos so, wie er da steht, seinen guten Sinn, der jedem in dem Augenblick zum Bewußtsein kommt, wo er den Satz denkt oder mit Verständnis liest, ausspricht oder niederschreibt. Aber hat es auch immer und in jeder Lebenslage einen „Sinn", diesen Satz zu denken, auszusprechen oder niederzuschreiben? Gewiß nicht. Von der ganz besonderen Lage abgesehen, in der wir uns hier auf der Suche nach einem Beispiel befinden, wird man diesen Satz nur dann denken oder aussprechen, wenn die Wirklichkeit, wenn ein eigenes oder fremdes Erlebnis oder Vorhaben dazu Anlaß gibt — z. B. wenn jemand zum ersten Mal auf Schneeschuhen steht, oder in der ersten Stunde eines Lateinkurses. Frägt man nun weiter, was es eigentlich in solchen Fällen für eine Bewandtnis hat mit dem Denken oder Äußern des Satzes, so erkennt man leicht, daß in der allgemeinen Erfahrungsweisheit, die er ausspricht, eine Art von Trost für die Schwierigkeit alles Anfangens enthalten ist, und damit zugleich die Aufmunterung, sich durch diese Schwierigkeiten nicht abschrecken zu lassen. Darin liegt der „Sinn", die Lebensbedeutung der Äußerung, und dieser Sinn, diese Bedeutung ist es, die sich gerade in der „Weise" des Sprechens, im tröstenden oder aufmunternden Tonfall, kurz: in der Sprachmelodie kundgibt.

Wenn wir hier von „Bedeutung" der Äußerung reden, so hat sich ungewollt und nicht eben willkommen abermals ein Nebeneinander von „Sinn" und „Bedeutung" eingestellt — in ganz anderem Sinn freilich, als beim Vergleich von Wortsinn und Wortbedeutung. Es ist klar, daß der Ausdruck Bedeutung hier keinerlei direkte Beziehung mehr hat zu der sprachlich-semantischen Geltung des Wortes; wir könnten „Bedeutsamkeit" oder „Lebenswert" dafür einsetzen, es handelt sich hier um das, was an der Äußerung bedeutsam ist für den Sprechenden und für den Hörer, um das, was die Äußerung „leistet"; wir könnten in gewissen Fällen geradezu auch von „Absicht" oder „Zweck" der Äußerung reden.

Hier gilt es nun, sich über etwas höchst Wichtiges und meist Übersehenes klar zu werden: jede wirklich erfolgende Äußerung läßt sich, von ihrem inhaltlichen Sinn abgesehen, daraufhin betrachten, in welchem Sinne sie getan wird; bei jedem wirklich von Mensch zu Mensch gesprochenen Satz ist zu unter-

Digitized by Google

scheiden zwischen dem, was er (etwa) an sich besagt, und dem, was der Sprechende dem Hörer damit sagen will.

Aber kann denn der Satz überhaupt etwas „an sich" sagen? Ist nicht jeder als Beispiel angenommene Satz eben auch schon „herausgerissenes Glied eines höheren Organismus"? — Die Frage läßt sich weder schlechthin bejahen noch verneinen. Ein Satz wie Stenzels Musterbeispiel „*Der Herr hat seinen Schirm vergessen*" weist von vornherein in einen bestimmten Lebenszusammenhang, in dem allein der Sprechende etwas mit ihm kann sagen wollen und ohne den er nicht mehr den Sinn einer Behauptung oder Aussage haben kann, als die er sich doch sprachlich darstellt, weil dann der demonstrative Ausdruck „*der Herr*" in der Luft schwebt. Der Satz sagt uns — den Lesern dieser Zeitschrift — also zwar nicht, daß irgendein Herr irgend einmal einen Schirm vergessen hat; wohl aber versetzt er uns in die Lage einer (1.) Person, die gegenüber einer andern (2.) Person (oder andern Personen, 2. Pl.) mit Beziehung auf eine beiden bekannte (3.) Person feststellt, daß diese ihren Schirm vergessen hat. Wenn man also auch nicht wohl fragen kann, was dieser Satz „an sich" besagt, so scheiden sich doch im Rahmen der durch das Lesen des Satzes erregten Phantasievorstellung ein sachlicher Inhalt, die wahrgenommene Tatsache des vergessenen Schirmes, von dem Sinn, den die Feststellung und Kundgabe dieser Tatsache für den Sprechenden und den oder die Hörer der Äußerung hat. Es gibt aber andrerseits auch Sätze, die an sich etwas besagen, die hinsichtlich ihrer inhaltlichen Geltung nicht auf einen Situationszusammenhang angewiesen sind, Sätze, die des szenischen Rahmens der Äußerung von Mensch zu Mensch entbehren können; ja man kann sagen, daß der Ausdruck „Satz" mit besonderer Sinnesauszeichnung gerade von solchen Sätzen gebraucht wird, die mit dem Anspruch auf Gültigkeit auftreten, die als wahr gelten wollen, wie etwa das von mir gewählte Beispiel „*Aller Anfang ist schwer*" oder wie die Lehrsätze der Mathematiker und Physiker. Die Äußerung „*Der Herr hat seinen Schirm vergessen*" ist kein „Satz" in diesem Sinne, weil sie an sich weder wahr noch falsch sein kann; man kann auch nicht fragen, ob sie im Rahmen der Phantasie-Vorstellung etwas Wahres oder Falsches aussagt, weil die Phantasie in dieser

Digitized by Google

Hinsicht vollkommen freien Spielraum hat. Der Satz im besonderen und ausgezeichneten Sinne ist also der Satz, der so, wie er da steht, wahr oder falsch sein kann und mit dem Anspruch auf Gültigkeit auftritt; die volkstümliche Redeweise läßt solche Sätze geradezu als sprechende Wesen auftreten („*Das Sprichwort sagt: Aller Anfang ist schwer*"). Sätze dieser Art spielen in der Logik eine bevorzugte Rolle; und da es dieser Wissenschaft nur auf das ankommt, was im Satz gesagt wird, nicht auf das, was der Sprechende damit sagen will — für den Logiker existiert der Gegensatz von Sprechendem und Hörer überhaupt nicht, beide stehen samt der zwischen ihnen bestehenden menschlichen Verbindung außerhalb seines Gesichtskreises —, so begreift es sich, daß die so stark von der Logik abhängige Grammatik den Begriff des „zweiten Sinnes", des Sinnes, in dem der Satz geäußert wird oder gemeint ist, der „Bedeutung" der Äußerung im oben erörterten Sinn, noch nicht klar herausgearbeitet hat. Gerade diese Bedeutung aber ist es, die mit der Sprachmelodie in engster Beziehung steht. Denn alle wirkliche Äußerung erhält ihre besondere Farbe durch das, was ich damit sagen will, durch ihre Bezogenheit auf einen Lebenszusammenhang, in den die Äußerung, die ja selbst ein Stück Leben ist, wirkend und bestimmend eingreifen soll. In der Wirklichkeit des sprachlichen Verkehrs ist nicht von Sätzen die Rede, vielmehr gibt es hier Bitten und Klagen, Fragen und Auskünfte, Belehrungen und Ermahnungen, Drohungen und Befehle, und vieles andere — Äußerungen, die nicht um ihrer selbst willen erfolgen, sondern in Zweckzusammenhänge des tätigen Daseins eingebettet sind und aus ihm heraus ihre Bedeutung empfangen. Dieser Bedeutung gemäß werden sie im Tonfall der Bitte, der Frage . . ., der Drohung, des Befehls usw. vorgetragen — und eben dies sind die Sinnesmodifikationen, die in der Sprachmelodie ihr Korrelat haben. Ein Sätzchen wie „*Der Herr hat seinen Schirm vergessen*" wird in der lebendigen Wirklichkeit des sprachlichen Verkehrs ausgesprochen, um festzustellen, was nun geschehen soll — ob man den Herrn zurückrufen oder ihm seinen Schirm zurücksenden oder zur Abholung aufbewahren will, wenigstens dann, wenn es sich nicht um einen bloßen verwunderten Ausruf handelt, wie er auch wohl monologisch erfolgen kann, gleichviel ob innerlich oder hörbar. Wir erkennen

Digitized by Google

also, daß nicht nur das Geäußerte, sondern auch das Äußern selbst einen Sinn haben muß — und viele Beispielsätze nicht nur der Grammatiker, sondern auch der Psychologen lassen gerade diesen vermissen —; wir ahnen auch, daß in gewissen Fällen — worauf ich hier nicht näher eingehen kann — die Scheidung zwischen erstem und zweitem Sinn, zwischen Inhalt und Bedeutung der Äußerung, sich nicht ganz so einfach gestalten wird wie etwa im Falle des Sprichwortes; zumal dann nicht, wenn schon die äußere Form des Satzes den Sinn, in dem er allein geäußert werden kann, zu erkennen gibt, wie dies z. B. beim Befehl der Fall ist oder wenigstens sein kann. Wir erkennen auch die besondere Schwierigkeit, die für den Sprachtheoretiker darin liegt, daß er in seinen Untersuchungen ständig mit Beispielen arbeiten muß, die einem anderen Sinnzusammenhang entnommen sind und die Gefahr mit sich führen, die ganz einzigartige psychologische Situation des Exemplifizierenden mit derjenigen des Sprechenden zu verwechseln. Jedenfalls erhebt sich hier das Problem einer Typologie der sprachlichen Äußerung, einer Lehre von den Gestaltmöglichkeiten des gesprochenen Satzes, die letzten Endes auch das stumme Denken mitumfassen müßte, soweit es sich in sprachlichen Formen oder in Anlehnung an sie vollzieht.

Der Typologie der Äußerung müßte dann eine Typologie der Sprachmelodie, des Tonfalls, entsprechen. Denn es ist klar, daß der melodische Typus, die Urgestalt oder Urgebärde der Frage, des Befehls, der Drohung, der Bitte, einheitlich, wenn auch natürlich mannigfacher Abtönung fähig ist. Die inhaltliche Erfüllung dieser formalen Typen aber hat mit der Sprachmelodie nur indirekte Beziehung, soweit nämlich Inhalt und Äußerungstypus, erster und zweiter Sinn, voneinander abhängen. Der Satz „*Dieses Buch ist gut*" klingt anders als der Satz „*Dieses Buch ist miserabel*", weil der erste ein Lob, der zweite einen Tadel enthält, und derartige Gefühlsmomente spielen ja in unsere wirklichen Urteile — ich rede hier nicht von bloßen formalen Denkübungen — immer mit hinein; um den abstrakt gedanklichen Inhalt ist es uns nur in der Wissenschaft zu tun. Es ist übrigens klar, daß die funktionale Zuordnung gewisser Ausdruckselemente zu gewissen Äußerungstypen auch diesen Elementen selbst eine Art

Digitized by Google

immanenter Melodie oder Lautgebärde zuweist, wie sehr deutlich etwa den Schimpfwörtern, die man sich gar nicht anders als in scheltendem Tone gesprochen denken kann.

Die Sonderung der sprachmelodischen Gestalten führt nun allerdings zu neuen, schwierigen Fragen, wenn man sich klar macht, daß der Begriff des Satzes doch durch alle diese Gestalten oder wenigstens durch viele von ihnen hindurchgeht und auf den Begriff der Sprachmelodie in besonderer Weise bezogen bleibt, insofern der Satz sich ja immer und in allen Abwandlungen seines Äußerungs-Sinnes als ein melodisches Ganzes darstellt, gekennzeichnet durch die abschließende Stimmkadenz, die in der Schrift durch den Punkt (oder ein anderes Schlußzeichen) markiert wird. Dadurch unterscheidet sich der Satz, wie man seinen Begriff auch fassen mag, von anderen Gebilden, die dieser Abgeschlossenheit grundsätzlich entbehren und sich schon in ihrer melodischen Struktur als bloße Auftakte geben, z. B. von der Anrede. Wir müssen also an der Satzmelodie zweierlei unterscheiden: die Geschlossenheit, die sie eben zur Satzmelodie macht und offenbar mit dem „ersten" Sinn des Satzes, mit dem Satz-Inhalt, mit der in ihm enthaltenen gedanklichen Synthese in engerer Beziehung steht — und die besondere gestaltliche Bestimmtheit, durch die der Satz sich als Ausdruck eines bestimmten Verhältnisses des Sprechenden zum Inhalt des Gesprochenen, als Ausdruck der „Bedeutung" dieses Inhaltes charakterisiert.

Diese Unterscheidung wird allerdings wohl zu einer engeren Fassung des Satzbegriffs führen, als sie — übrigens in Übereinstimmung mit den Satztheorien der letzten Jahrzehnte — bei Stenzel vorliegt, und vor allem auch zu einer anderen Auffassung der eingliedrigen „Satzäquivalente". Als solche führt St. nur Worte an wie „*Ja!*", „*So?*", „*So!*", „*Vielleicht!*", die sich doch ausdrücklich als bloße Antworten geben; eine Antwort, eine Gegenrede kann aber kein melodisches Ganzes für sich bilden, da sie gleichsam eine vorgegebene Melodie aufnimmt und weiterführt. Es gibt jedoch auch Einwortgebilde, die für sich stehen können, wie der Ruf „*Feuer!*", und von ihnen hätte die Betrachtung auszugehen. Wenn es zweifellos richtig ist, daß die Tonkurve eines solchen Rufes sich zu der eines inhaltlich entsprechenden Satzes ähnlich verhält, wie die

Digitized by Google

Verkürzung zum Thema in der Musik, so ist es doch recht fraglich, ob man das Verhältnis mit den Worten „verkürzte, konzentrierte Sprachmelodie eines ganzen Satzes" zutreffend kennzeichnet. Man müßte sonst zu der evident unrichtigen Folgerung kommen, daß eine klagende Interjektion die „verkürzte und konzentrierte" Sprachmelodie eines in klagendem Tone gesprochenen Satzes enthalte — womit der wirkliche Tatbestand doch geradezu umgekehrt würde, wenn anders die Lautgebärde das Ursprüngliche ist gegenüber der grammatisch artikulierten Rede. Vielmehr werden sich gestaltliche Typen aufweisen lassen, die nicht an die Satzform gebunden sind, und wieder andere, bei denen diese Bindung stärker hervortritt. Es sei nur daran erinnert, daß das affektische Sprechen der Satzform leichter entbehrt als etwa ein nüchterner Lehrvortrag, daß dort wesentlich losere, gelockertere Fügungen statthaben — womit denn endlich auch die Freiheiten zusammenhängen, die der Dichtung in bezug auf die Satzform vergönnt sind. Denn es darf doch nicht verkannt werden, daß die grammatische Satzform auch sprachmelodisch eine Sonderstellung einnimmt, daß der Charakter der Geschlossenheit im grammatisch vollständigen Satz am entschiedensten ausgeprägt ist —, daß eine lose Fügung wie „*Herrlich, dieser Wald!*" sich auch in der melodischen Gestalt minder einheitlich und geschlossen darstellt als der Vollsatz „*Herrlich ist dieser Wald*" oder die noch ‚korrektere', ‚normalere' Satzform „*Dieser Wald ist (wirklich ganz) herrlich*".

Endlich sei noch ein wichtiger Punkt herausgegriffen. Die Sprachmelodie ist dasjenige an der Äußerung, was auch ohne Kenntnis der Sprache in gewissem Sinne (und mit gewissen durch die Verschiedenheit der nationalen Temperamente bedingten Vorbehalten) „verstanden" werden kann. So versteht ja auch das Tier den Menschen, ohne seine Worte zu verstehen. Der Hund hört aus dem Tonfall, in dem sein Herr zu ihm spricht, den Ausdruck der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit, der Drohung, Warnung, Ermunterung usw. heraus; und auch der Mensch „versteht" an fremdsprachlichen Äußerungen Manches ohne Kenntnis der Sprache; er unterscheidet Schelten oder Fluchen von zärtlichem Geplauder, er würde einen drohenden Zuruf auch in fremder Sprache nicht mit einem freundlichen Gruß verwechseln. Stenzel spricht einmal von der Schwie-

Digitized by Google

rigkeit, die Sprachmelodie experimentell zu isolieren, sie von den Wortbedeutungen loszulösen; man braucht indes nicht einmal in fremde Länder zu gehen, um diese Aufgabe zu lösen. Ich las einmal von einem italienischen Geistlichen, der eine nur aus dem immer wiederholten Alphabet bestehende Predigt hielt, aber mit so eindringlichem Ton (und selbstverständlich so eindringlichen Begleitgebärden), daß er seine Zuhörer zu Tränen rührte; und ich habe selbst in früheren Jahren eine solche Alphabetpredigt als Kneipscherz mit stärkster Wirkung vortragen hören. Man wird also durch Versuche mit geläufigen Silbenfolgen sehr leicht feststellen können, welcher „Sinn" der Sprachmelodie — hier vielleicht besser: Sprechmelodie — untergelegt wird, welche „Bedeutung" des Gesprochenen sie vermittelt, was sie ausdrücken kann und was nicht.

Bedenken habe ich gegen die Urteilstheorie Stenzels, deren Ausgangspunkt mir höchst ungünstig gewählt scheint. Stenzel legt der Erörterung des Verhältnisses von Satz und Urteil das „triviale" Beispiel „*Der Rabe ist schwarz*" zu Grunde. So geläufig solche Beispielsätze seit den frühesten Zeiten logisch-grammatischer Spekulation sind, so wenig vermögen sie uns über das Wesen des Urteils als eines schöpferischen geistigen Aktes zu belehren. Wir müssen endlich von diesem unglücklichen Typus von Beispielen loskommen, die gleich wenig besagen, ob sie nun die grüne Wiese oder den weißen Schnee oder den schwarzen Raben zum Gegenstand einer Aussage über seine Farbe machen. Wie wenig gerade die Farbe geeignet ist, als Beispiel einer „beliebigen" prädizierbaren Eigenschaft zu dienen, erkennt man schon daraus, daß sie in den drei eben aufgezählten scheinbar gleichartigen Beispielen eine völlig verschiedene Rolle spielt und dem Subjekt in ganz verschiedenem Sinne zugesprochen wird. Die grüne Wiese, der weiße Schnee, der schwarze Rabe sind — um von der Prädikation einmal abzusehen — in ganz verschiedener Weise farbig, die Farbe ist dem idealen Bild „der" Wiese, „des" Schnees, „des" Raben nicht im gleichen Sinne zugeordnet, insofern eine Wiese nicht aufhört, Wiese zu sein, wenn ihr Grün verblaßt, Schnee dagegen umgekehrt, auch wenn er mit Farbstoffen getränkt wird, nicht aufhört, weiß zu sein — er wird damit nicht zum roten oder blauen Schnee, eine solche Verbindung wäre widersinnig —, beim Raben endlich

Digitized by Google

andere Färbungen als Ausnahmen vorkommen, obwohl das Gefieder „des" Raben schwarz ist. Wiese, Schnee, Rabe sind also in verschiedenem Sinne sofarbig, und damit wechselt auch der Sinn einer Aussage über ihre Farbigkeit. Ein „beliebiges" Beispiel läßt sich auf einem Gebiet, wo jedes Beispiel seine eigene Problematik mit sich führt, überhaupt nicht geben.

Der zweite Einwand betrifft die Form der Prädikation, das logische Verhältnis des grammatischen Prädikats zum grammatischen Subjekt. Statt „*Der Schnee ist weiß*" kann ich ohne wesentliche Sinnesänderung auch sagen „*Die Farbe des Schnees ist weiß*". Ich kann aber nicht von der Farbe des Raben reden, sondern nur von der Farbe des Rabengefieders. Nicht das Tier als solches hat eine Farbe, sondern seine Körperbedeckung; nicht der Löwe ist gelb, sondern sein Fell. (Warum wir gleichwohl an der attributiven Verbindung *der schwarze Rabe* keinen Anstoß nehmen, soll hier nicht untersucht werden; das Wesen des Attributverhältnisses ist ja noch völlig ungeklärt.) Also müßte der Satz, um einen klaren Sinn zu ergeben, etwa lauten: „*Das Gefieder des Raben ist schwarz*". Wir brauchen ihn nur ein wenig zu erweitern und ihn etwa so umzugestalten: „*Das Gefieder des Raben ist tiefschwarz mit einem bläulichen Schimmer*", und wir haben den Typus der sprachlichen Prägung vor uns, in dem die Farbenaussage allein berechtigt und heimisch ist: die Beschreibung, und zwar die naturkundliche (Buch-)Beschreibung, für die der Ausdruck „der" Rabe sich auch am besten schickt; auch die Abbildungen eines solchen Buches stellen ja „den" Raben, „den" Löwen usw. vor, nicht „einen" oder „diesen" Raben oder Löwen. Als Stück einer naturkundlichen Beschreibung hat der Satz eine Heimat, so gefaßt gibt er uns nicht nur von seinem Inhalt Kunde, sondern weist sich auch als Angehörigen eines bestimmten geistigen Reiches aus. So gefaßt hat der Satz nicht nur einen „Sinn", sondern auch eine „Bedeutung"; er weist in einen bedeutsamen Zusammenhang.

In diesem Zusammenhang aber hat er — und dies ist der dritte und wichtigste Einwand — nicht mehr eigentlich den Sinn eines Urteils. Genauere Überlegung zeigt, daß eine Beschreibung „zutreffend" oder „unzutreffend", aber nicht eigentlich „wahr" oder „falsch" sein kann. Wenn ein Aufschneider von einem

Digitized by Google

Wild berichtet, das er gejagt haben will, so ist offenbar nicht die Beschreibung des Tieres „falsch" oder wahrheitswidrig, sondern die Behauptung, daß er ein solches Tier gejagt habe. Wenn eine ungenügend beobachtete Tierart unzutreffend beschrieben wird, so ist die Beschreibung doch zutreffend für das Bild, das der Beschreibende sich von dem beschriebenen Gegenstand gemacht hat; falsch ist nur die Gleichsetzung dieses Bildes mit der Wirklichkeit. In das Beschreiben selbst aber spielt der Gegensatz wahr und falsch nicht hinein; selbst der Lügenerzähler muß das Bild vor Augen haben, das er beschreiben will, und kann nur dieses beschreiben. Da nun aber die Möglichkeit, wahr oder falsch zu sein, Kennzeichen des Urteils ist, so kommen wir zu dem Schluß, daß der Satz „*Der Rabe ist schwarz*" (verstanden als Verkürzung des Satzes: „*Das Gefieder des Raben ist...*") überhaupt kein Urteil im strengen Sinne enthält — weil der Sprechende nicht urteilt, sondern beschreibt.

So sehen wir uns also in der Erörterung der „Urteils"-Form „*Der Rabe ist schwarz*" vom Sinn des Urteils zum Sinn des Urteilens und damit zum Sinn des Urteilenden zurückverwiesen; und wir befinden uns bei dieser subjektiven Wendung in Übereinstimmung mit dem Verfasser, wenn er schreibt: „Spreche ich einen Satz mit dem Anspruch auf Gültigkeit aus, so enthält er ein Urteil". Ein Urteil liegt also nur da vor, wo wirklich geurteilt wird, wo ein Urteil gefällt wird mit dem Anspruch, als wahr zu gelten — nicht aber, wo lediglich beschrieben, geschildert, erzählt, dargestellt wird. Ein echtes Urteil kann nur wahr oder falsch sein: eine Beschreibung dagegen läßt neben und zwischen den Prädikaten zutreffend und unzutreffend noch solche wie ungenau, unvollständig, übertreibend usw. zu, ganz abgesehen von den ästhetischen Wertungen wie eindringlich, anschaulich usw. (Der Satz „*Das Gefieder des Raben ist schwarz*" enthält eine unvollkommene, aber deswegen nicht unzutreffende Beschreibung.)

Es erübrigt sich zu fragen, ob der Satz „*Der Rabe ist schwarz*" ein synthetisches oder analytisches Urteil enthält; er enthält überhaupt kein Urteil, man kann an ihm nichts ablesen, was für das echte, im Akt des Urteilens gegründete Urteil irgendwie von Belang wäre. Analytisch ist dieser Satz, weil Beschreibung ihrem Wesen nach analytisch ist; aber er enthält darum doch kein

Digitized by Google

analytisches Urteil. Was an einem Urteil Subjekt und Prädikat ist, läßt sich nicht aus der sprachlichen Einkleidung entnehmen, sondern ergibt sich erst aus dem Rekurs auf die Intention des Sprechenden. Wenn ich ein Werturteil abgebe wie „*Dieses Buch ist gut*", so ist das grammatische Prädikat entschieden auch logisches Prädikat; lege ich mit dem Verfasser das Gewicht der Prädikation auf die Kopula, so enthalten die Urteile „*Dieses Buch ist gut*" und „*Dieses Buch ist schlecht*" das nämliche Prädikat — was doch eine offenbar willkürliche und zu Mißdeutungen führende Verschiebung des Prädikatsbegriffes sein würde. Auch wird hier nicht, wie im Falle des schwarzen Raben, eine ursprüngliche Einheit „*Dieses gute Buch*" wiederhergestellt, sondern es wird dem Buch eine Eigenschaft ‚beigelegt', die ihm vor Vollzug des Urteils noch nicht in der Weise anhaftete, wie die schwarze Farbe dem Rabengefieder, die vielmehr nur für ein urteilendes Bewußtsein überhaupt vorhanden ist. —

Der Satz „*Der Rabe ist schwarz*" enthält weder eine Urteils-Äußerung, noch ist er überhaupt als Äußerung einer menschlichen Person in irgendeinem Zusammenhang des Lebens psychologisch denkbar und dramatisch vorstellbar. Er hat, so wie er da steht, schlechterdings keine angebbare „Bedeutung"; man kann sich nicht denken, was der so Sprechende im Sinne gehabt haben sollte. Als Stück einer Beschreibung müßte er, wie gesagt, anders lauten, er kann höchstens einen mißglückten Beschreibungsversuch darstellen wie der bekannte Schülersatz „*Der Löwe ist gelb und sehr großmütig*". Damit aber hängt ein anderer Mangel zusammen — ein Mangel, dessen Bedeutung uns gerade Stenzel zu würdigen lehrt. Wie dieser Satz keine seelische Heimat hat und ein bloßes Papiergebilde ist, so hat er auch keine echte Melodie. Man kann ihn lesen wie man will — er wird immer falsch und gezwungen klingen. Oder will man den Tonfall der Belehrung hineinlegen in einen Satz, den kein Lehrer so aussprechen dürfte? Oder den Tonfall der energischen Behauptung in einen Satz, der nichts irgendwie Bezweifelbares behauptet? Man mache nur den Versuch, zehnmal hintereinander „*Der Rabe ist schwarz*" zu sagen — und das Gefühl der seelischen und geistigen Öde wird sich bis zum körperlich Fühlbaren steigern. Ich verkenne dabei nicht, daß sich vielleicht ein komplizierter Zusammenhang konstruieren

Digitized by Google

ließe, in dem dieser Satz wirklich so oder ähnlich gesprochen werden könnte — in der Form „*Rāben sind schwárz*" ließe er sich z. B. eher hören, wenn etwa jemand eine graue Krähe als Raben bezeichnet hätte — aber dieser Zusammenhang müßte erst entwickelt und dargestellt werden, und jedenfalls wäre es alles andere als ein trivialer Zusammenhang.

Der Satz „*Der Rabe ist schwarz*" ist das bloße Gespenst eines Urteils, ein Schatten ohne Blut und Leben, gebannt an die Wegscheide von Grammatik und Logik. Erst wenn wir uns entschließen, für immer diese Schattenwesen zu verbannen, wenn wir dem frischen Lebensodem des Geistes Zutritt schaffen, wenn wir die schöpferische Leistung, die im Urteil Gestalt gewinnt, in den Mittelpunkt der Untersuchung stellen, wenn wir nach der Bedeutung der Urteilsfällung und der Urteils-Äußerung fragen — erst dann werden sich neue und fruchtbare Möglichkeiten ergeben, die Grenzfragen der Logik und Grammatik zu behandeln und zum klareren Verständnis des Verhältnisses von Satz und Urteil zu gelangen, das mit dem Abbrechen aller Brücken zwischen logischer Struktur und grammatischer Gestalt keineswegs endgültig geklärt ist. H. Ammann.

Der Herr Herausgeber äußerte den Wunsch, auch „in der Form wieder die alte Gelehrtenkorrespondenz und die Diskussion in ihre Rechte einzusetzen"; seiner Aufforderung, zu der Kritik des Herrn Ammann an meinem Aufsatze über die Sprachmelodie Stellung zu nehmen, komme ich gern nach, weil eine Verständigung über sprachphilosophische Fragen heute besonders nötig, freilich auch besonders schwierig ist. Ich habe wiederholt der Meinung Ausdruck gegeben, daß in diesem Weinberge sehr verschiedene Arbeiter tätig sein müssen. „Jeder, weil er spricht, glaubt auch über die Sprache sprechen zu können", deshalb unterliegt jedermann, Philosoph oder Nichtphilosoph, Sprachforscher oder Laie auf diesem Gebiete Täuschungen über die Deutlichkeit und Tragweite seiner Gedanken, und niemand sollte hier so leichthin von einem Mißverstehen der eigenen Gedanken sprechen, sondern die Gegenwirkung, die sie ausgelöst haben, einfach in die Diskussion der Sache aufzunehmen sich bemühen.

Digitized by Google

Herr Ammann knüpft, wie zu erwarten war, nach der Inhaltsangabe sofort an diejenige wichtige Scheidung an, die seine eigene Arbeit von Anfang an beherrscht und von ihm immer weiter durchgeführt wird, an den doppelten Sinn sprachlicher Formen, „Bezeichnen und Bedeuten". Husserl hatte diese Formen bereits als Hinweisung und gegenständliche Bedeutungsintention, als occasionelle und eigentliche Bedeutung in mannigfachem Sinne entwickelt. Herrn Ammann ist diese Unterscheidung aus seinem eigenen praktischen Umgang mit der Sprache und mit Sprachen erwachsen, sie ist für ihn mit einer Fülle wirklicher Anschauung verbunden, und so gelingt es ihm, mit diesem Schlüssel allerhand Türen aufzuschließen. Man vergleiche, was mit einem Wort wie „hier", „dies" und was mit einem an sich bedeutenden Worte wie Haus, Zimmer gemeint wird; man denke an die eigenartigen Kombinationen beider Intentionen: mein Zimmer oder weiter „Kiel, Feldstraße 80 I, Erstes Zimmer rechts" — hier liegt in der Tat ein sehr wichtiger Unterschied vor, den man mutatis mutandis auf Sätze übertragen kann, ja den gerade unter dem Gesichtspunkt der Sprachmelodie zu betonen eine wirkliche Förderung der Sache bedeutet. Dies hat Herr Ammann oben Seite 103 getan; er unterscheidet den inhaltlichen Sinn einer Aussage von dem Sinn, der erst aus einem konkreten individuellen Lebenszusammenhange innerhalb des gesamten Erlebnisstromes eines wirklichen Ich sich ergibt, den Sinn, den eine Aussage hat, von dem Sinn, den es hat, sie zu tun. Herr Ammann hebt mit Recht hervor, daß im zweiten Falle dieser Sinn sich in der melodischen Gestaltung der Rede am deutlichsten ausdrückt, daß dies gerade die Funktion der Sprachmelodie ist, über den allgemeinen Bedeutungsgehalt hinaus, der aus der Fügung von an sich etwas bedeutenden Worten sich ergibt, die Kundgabe des Ich, das in einem allgemeineren Zusammenhange sich bestimmt weiß bzw. ihn bestimmen will, also die Gesamtsituation zu bezeichnen. Ich leugne nicht, daß diese Ammannsche Grundunterscheidung trefflich geeignet ist, das Wesen der Sprachmelodie klar zu machen, und ich begrüße dankbar die von Herrn Ammann aufgewiesene Möglichkeit, gewissermaßen mit einem Schlage zu zeigen, wo die eigentliche Funktion der Sprachmelodie zunächst anzusetzen ist.

Digitized by Google

Eine ganz andere Frage ist die, wie weit der Unterscheidung, die Herr Ammann nun weiter ausführt, eine prinzipielle Bedeutung zukommt, der „höchst wichtigen und meist übersehenen ‚Unterscheidung' zwischen dem, das der Satz (etwa) an sich besagt, und dem, was der Sprechende dem Hörer damit sagen will". (S. 103 Mitte.) Das in Klammer stehende „etwa", ebenso wie die auf diese Statuierung folgende Erörterung zeigt ein ἀγήρων πάθος aller sprachphilosophischen Betrachtung. „Aber kann denn der Satz überhaupt etwas ‚an sich' sagen? Ist nicht jeder als Beispiel angenommene Satz eben schon herausgerissenes Glied eines höheren Organismus? — Die Frage läßt sich weder schlechthin bejahen noch verneinen". Jeder, der sich mit der Sprache philosophierend beschäftigt hat, kennt die Erfahrung, die Herr Ammann hier — bewußt oder unbewußt, willig oder widerwillig — zum Ausdruck bringt: es ist so ungemein schwer, in der Sprachbetrachtung Scheidungen, die einem durchaus nötig und wichtig scheinen, durchzuführen. Nur in einem mittleren Bereiche lassen sie sich festhalten, weder im Prinzipiellen noch auch am wirklichen konkreten ganzen leibhaftigen Vorgang wollen sie recht passen; man gerät in die unbehagliche Sphäre des „etwa", „eigentlich", „grundsätzlich" — womit man nach bekanntem Sprachgebrauch gerade das Gegenteil meint, kurz, man kann der Sprache gegenüber so sehr schwer zu wirklich einschlagenden, die Sache bis auf den Kern treffenden Kategorien gelangen. Welche Folgerungen soll man aus diesen Erfahrungen ziehen? Erstens die mehr praktische — damit greife ich auf die einleitenden Worte zurück: man soll sich über die Tragweite dessen, was einem selbst, der eigenen Blickrichtung entsprechend grundlegend, beinahe prinzipiell erscheint, nicht täuschen; weil bei jeder Scheidung ein Rest, meist ein recht großer, unbewältigt bleibt, soll man grundsätzlich zugeben: vielleicht wird eine Vernachlässigung dieser Kategorie A, die Einführung einer andern Scheidung oder Kategorie B grade das bewältigen, was bei A problematisch blieb, mit der natürlichen Folge, daß die Kategorie B umgekehrt das, wofür die Anwendung von A recht sinnhaft ist, nicht erfaßt und im Dunkel läßt. Die zweite Folgerung ist theoretisch: es ergibt sich aus jener Erfahrung eine Frage, deren Beantwortung von der philosophischen

Digitized by Google

Haltung des die Sprache Betrachtenden abhängen wird: Soll man in dem geschilderten Dilemma Grundbegriffe suchen, welche gewisse Grundantinomien der Sprache, die sich aus ihrem in jeder Hinsicht zwiespältigen leiblich-geistigen Doppelwesen ergeben, unmittelbar in sich aufnehmen und „aufheben", die die Probleme in Postulate verwandeln — ich möchte den von mir herangezogenen Grundbegriff der Denkpsychologie, den der Präsenz, für einen solchen halten — oder soll man sich mit Scheidungen begnügen, die eben nur ein Stück des Weges zulangen, auf diesem aber vortreffliche Dienste leisten? Ich bekenne ausdrücklich, daß ich zurzeit die Notwendigkeit, mit Begriffen der zuletzt geschilderten Art zu arbeiten, durchaus zugebe.

Wenn ich nun weiter die Argumentation Herrn Ammanns verfolge, so brauche ich bloß die von ihm selbst anerkannten und angedeuteten Grenzen des Bereiches seiner Unterscheidung noch etwas enger zu ziehen. Er vergleicht Sprichwörter wie „Aller Anfang ist schwer" mit Sätzen der Mathematik und Physik; diese sagen an sich etwas, sie wollen als wahr oder falsch gelten: sie treten mit Geltungsanspruch auf. Im Gegensatz dazu ist ein aus dem Leben gegriffener Satz wie mein Beispiel vom Herrn und dem Schirm an sich ohne Bedeutung, ohne Geltungsanspruch. Ich bin versucht, schon hier wieder kurzerhand auf Riehls Beiträge zur Logik zu verweisen, die gewiß nicht beanspruchen, für der logischen Weisheit letzten Schluß zu gelten, die aber gewisse erste notwendige Klärungen vorbereiten könnten. (S. 22): „Es gibt demnach zwei Gebiete von Aussagen. Das eine wird gebildet durch den Zusammenhang unserer Wahrnehmungen, und die Bedeutung einer Aussage innerhalb dieses Gebietes ist die Einordnung des vorgestellten Inhaltes in diesen Zusammenhang, mit anderen Worten die Behauptung von Existenz oder Wirklichkeit des Inhaltes. Das zweite besteht in dem Denkzusammenhang, dem Universum unserer begrifflichen Vorstellungen als solcher. Hier ist der Sinn einer Aussage die Unterordnung eines Begriffsverhältnisses unter die gesetzliche Form des Denkens und Anschauens." Daß immerhin ein Logiker wie Riehl als eigentliches Urteil das Wahrnehmungsurteil ansprechen wollte, im Gegensatz zu „begrifflichen Sätzen", gibt zu denken, grade wenn man die ungemeine Vertiefung und

Digitized by Google

Komplizierung dieser Scheidungen durch die Phänomenologie in Betracht zieht, etwa die von Husserl in den logischen Untersuchungen als notwendig aufgewiesene Erweiterung der „Wahrnehmung" und Anschauung. Wenn Herr Ammann die grundlegenden Erörterungen Husserls im § 10 der IV. Untersuchung über die „apriorischen Gesetzmäßigkeiten" der Bedeutungskomplexion und die folgenden Paragraphen über Widersinn und Unsinn zu befragen sich entschließt, selbst wenn dort die Bäume — nicht ihre Blätter —, wie Herr Ammann fordert, als grün, als Beispiel falscher Verknüpfung sogar blaue Raben als grün bezeichnet werden, so wird er zugeben, daß auch Sätze wie die vom Herrn und dem Schirm an sich bereits eine Reihe von Geltungsansprüchen durch ihre materiale und formale Bedeutungsfügung befriedigen, m. a. W. daß der Begriff der „möglichen Vorstellung" für die Sprache fundamental ist, so wie es die klassischen Erörterungen des platonischen Sophistes bereits klarlegen. Wenn ich also derartige Aussagen durchaus näher an die Sphäre der Sätze und Urteile heranrücken muß, so kann ich umgekehrt nicht zugeben, daß grade im eigentlich wissenschaftlichen Sinne ein Lehrsatz für sich absolut genommen „wahr" ist oder wahr zu sein beansprucht. Vielmehr erhält er erst seine Wahrheit aus dem systematischen Zusammenhange seiner mitgemeinten, grade für die wissenschaftliche Auffassung nicht selbstverständlichen Voraussetzungen. Nicht nur in der Weise, an die Herr Ammann denkt, ist ein „gültiges" Urteil in einen Situationszusammenhang so eingebettet, daß es Sinn haben muß, es jetzt auszusprechen — ein mitten in einer Rede über Friedrich den Großen herausgestoßener mathematischer Lehrsatz hat „keinen Sinn" —, sondern gerade in seinem eigenen Geltungsbestande ist ein Urteil keineswegs als isolierter Satz wahr, nur als Teilbestand einer übergreifenden systematischen Einheit ist es überhaupt erst so weit bestimmt, daß von seiner Geltung gesprochen werden kann. Der Schein, daß einem einzelnen Lehrsatze eine Wahrheit zukommt, beruht auf den als selbstverständlich mitgemeinten Bestimmungen, Definitionen, Axiomen, von denen naturgemäß nur ein Teil wegen der Enge des Bewußtseins gleichzeitig gewußt werden kann. Damit ist aber der Abstand zwischen der Sphäre allgemein verstehbarer Sätze überhaupt, wie

Digitized by Google

sie die lebendige Sprache enthält, und derjenigen wissenschaftlich gültiger Urteile geringer geworden; natürlich bleibt ein Abstand bestehen, aber grade die zuletzt berührte Eigentümlichkeit auch des wissenschaftlichen Satzes, sein Übergreifen über die Zone des Aktual-Bewußten in eine umfassende Synthesis hinein stellt ihn strukturmäßig dem aus einem sinngebenden Ich heraus lebendig gemeinten Sprachsatze durchaus an die Seite. Beide sind isoliert betrachtet unterbestimmt, lassen allerlei Möglichkeiten der „Erfüllung" zu; beide werden erst aus einem größeren Ganzen heraus eindeutig bestimmt. Dieser Zug ist eben dem Logos in jedem Sinne eigentümlich, und meine Abhandlung stand unter der Absicht, das allmähliche Heraustreten der „Wissenschaft" mit ihren Begriffen und Urteilen aus dem in sich selbst nach gültigen formalen und materialen Bedeutungsgesetzen gegliederten Logos zu zeigen. Wie diese natürliche Sprache nur sinnvolle Sprache ist, wenn ihr ein immanenter Bezug auf Gegenständlichkeit erhalten bleibt — ich kann hier auf die in meinem Aufsatz zitierten Logischen Untersuchungen Husserls und Hönigswalds Denkpsychologie völlig gleichmäßig mich berufen —, so untersteht die Wissenschaft als ausgedrücktes, verstehbares Gebilde unsrer Wirklichkeit, als geschriebene oder gesprochene Rede durchaus den gleichen allgemeinen und besonderen Gesetzen der Bedeutungsfügung, gleichviel, ob sie die sprachliche Bezeichnung durch Terminologie oder Symbole einschränkend modifiziert oder nicht. Dies suchte ich im letzten Absatz meines Aufsatzes anzudeuten. Inzwischen habe ich den Zusammenhang von Sprache und wissenschaftlicher Gegenständlichkeit („reiner" Bedeutung) wiederholt entwickelt, im Artikel „Sokrates" in Pauly-Wissowa-Krolls Realenzyklopädie III A 821 ff, Platon der Erzieher S. 168. Daraus, daß ich also diese Scheidung einmal außer acht lasse, um den Blick grade auf die gemeinsamen, sinnvolle Rede und wissenschaftliches Denken gleichermaßen umspannenden Gesetzlichkeiten zu lenken, ergeben sich Folgerungen auch für die Auffassung der Sprachmelodie. Der Ausdruck „Sprachmelodie", der fatale Anklang an dolce und espressivo, an emotionalen Überschwang darf nicht die Einsicht verdecken, daß natürlich auch der „logische", der irgendeine Erkenntnis mitteilende wissenschaftliche Satz seine Rhythmik und melodische Gliederung hat.

Digitized by Google

Hier möchte ich einiges, was in meinem Aufsatz zwar mitgemeint, aber nicht deutlich genug gesagt scheint, ergänzend hinzufügen. Grade im Satzgefüge spielt das melodische Element eine entscheidende Rolle, um aus Teilen ein überschaubares und deshalb auch in seiner inneren bedeutungsmäßigen Gliederung verstehbares Ganzes zu schaffen. Ein nicht „überschauter", schlecht vorgelesener Satz aus einem Lehrbuch ist unverständlich, und wenn ich seine Betonungs- und Schwerpunktsverhältnisse beim „stillen" Lesen nicht erfasse, so verstehe ich ihn nicht. Die „Periode", der Nebensatz stellt ganz besonders wichtige Probleme der „Agogik und Dynamik", der Melodieführung — ich bitte alle die musikalischen Begriffe im Sinne meines IV. Abschnittes ins Sprachliche zu übersetzen! —, und ich glaube, daß grade für die Augmentationen, für die erweiterten, die einzelnen Satzteile durch Sätze umschreibenden rhythmischen Gebilde die „richtige" Betonung als unmittelbar sinnspendendes Moment grundlegend ist. Da die Höhe und Tiefe des Tones auch bei dieser Periodisierung eine Rolle spielt, so darf m. E. der Ausdruck Sprachmelodie ruhig für diese Gebilde beibehalten werden; man beschränke ihn nur ja nicht auf die Frage-, Befehls-, Scheltbetonung und induziere nicht aus diesem freilich sehr charakteristischen aber engen Bereiche Gesetzmäßigkeiten und Kategorien. Ich vermute, daß die individuell differenzierten Sprachmelodien sich grade in der Art zeigen, wie die Satzkola zur Einheit zusammengefaßt werden, daß auch hier die Ganzheit der eben noch überschaubaren Einheit mit dem Bau der Teilbestände zusammengeht, und ihn vielleicht in Wechselwirkung beeinflußt. Wie sollte sonst die Möglichkeit bestehen, die doch erwiesen ist, daß wissenschaftliche moderne Prosa melodisch verschieden gestaltet ist! Daß die Erkenntnis solcher individueller Differenzen bisher nur Sache einer intuitiven, aufs höchste verfeinerten Beobachtungsgabe war — ich möchte den in sprachlichen Dingen durch Humboldt empfohlenen Ausdruck eines intellektuellen Instinktes für die Leistung der Schallanalyse anwenden — beweist m. E. nur, daß hier die grundsätzliche Analyse genereller Tatbestände noch viele Aufgaben vor sich sieht. Was in strengster Beschränkung auf das Prinzipielle Hönigswald im „Problem des Rhythmus" (Wissenschaftliche Grundfragen V 18 ff.) über den Teil-

Digitized by Google

rhythmus, über einfache und komplexe Rhythmen auseinandergesetzt hat, scheint mir einer sprachphilosophischen Auswertung im angedeuteten Sinne im höchsten Maße fähig und würdig zu sein. Merkwürdige Erfahrungen, die ich persönlich gemacht habe, sind für mich der Ausgangspunkt aller dieser Betrachtungen gewesen. Ein von anderer Hand ins Reine geschriebenes Vortragsmanuskript, das ich vorlesen wollte, enthielt eine für den Sinn ganz unwesentliche Umstellung eines „aber": ich war nicht imstande, diesen Satz aus meiner Gesamthaltung zu lesen und die ganze Periode war mir völlig fremd geworden; ich mußte aus der dem eigenen Produkt gegenüber charakteristischen Haltung des Lesenden heraustreten und sozusagen „fremd" lesen. Untersuchungen über den offenbar ganz zentral bedingten, der Willkür völlig entzogenen Ablauf der Sprechatmung, an denen ich zuletzt noch teilnehmen konnte — sie sind von Professor Klestadt inzwischen in der Zeitschrift für Hals-, Nasen- und Ohrenheilkunde XII (1925), Kongreßbericht II. Teil, S. 257—277 mit vielen Kurvenbildern veröffentlicht worden — haben in mir die Überzeugung gefestigt, daß grade der durch Atempausen eingeschlossene Ablauf größerer rhythmisch-melodischer Einheiten neben den generellen Typen einzelner Sätze, von denen Herr Ammann spricht, untersucht werden könnte.

Hieraus ergibt sich bereits, daß ich mehr als Herr Ammann geneigt bin, den Wirkungsbereich der Sprachmelodie ins Intellektuelle, nicht bloß Emotionale auszudehnen, womit sich ja auch die oben angedeuteten Differenzen in der Beurteilung des wissenschaftlichen Satzes von einer anderen Seite erklären. Die „Typologie der sprachlichen Äußerung", die Herr Ammann S. 172 fordert, müßte natürlich zunächst die emotional verschiedenen Formen, die er hier aufzählt, umfassen. Interessant war mir besonders seine Forderung, auch die „Gestaltmöglichkeiten des stummen Denkens" einzubeziehen. Wer Klestadts Kurven betrachtet, wird mit Überraschung sehen, wie ein so allgemein bedingter physiologischer Vorgang wie die Atmung schon von dem bloßen Denken an das sprachliche Produkt beeinflußt wird, und zwar um so stärker, je mehr dieses sich dem eigentlichen Sprechen, dem Artikulieren der Worte annähert. Ich wünschte mir sehr, daß ein geschulter Experimentator die von Klestadt aus

Digitized by Google

einer ganz bestimmten therapeutischen Absicht angeordneten Versuche unter allgemeineren Gesichtspunkten fortsetzte. Herrn Ammanns Bemerkungen über die immanente Melodie oder Lautgebärde bewundere ich ob ihrer Kühnheit; ich glaube allerdings, daß hier etwas freilich sehr schwer zu Fassendes vorliegt. Die leiblich-geistige Doppelnatur der Sprache erzeugt die Vorstellung, als hätte jede Bedeutung einen ihr zugeordneten Klang. Es ist dies ein ähnlich tiefliegendes Problem wie das des Anteils der einzelnen Laute an der Bedeutung; grade die größten Philosophen, die über die Sprache nachgedacht haben, sind ihm nicht ausgewichen; Platon berührt es im Kratylos, Leibniz im 3. Buche seiner Nouveaux Essais und im 49. Absatz seiner „Unvorgreiflichen Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der teutschen Sprache"; die falschen Etymologien, die beide zur Bekräftigung ihrer Ansichten heranziehen, sollten nicht zu einer hochmütigen Ablehnung ihrer Grundmotive Veranlassung geben. Bis jetzt scheint mir weitaus das Tiefste und Differenzierteste, was über den möglichen Zusammenhang von Klang und Bedeutung gesagt worden ist, bei Humboldt, Einleitung zum Kawiwerk, Akad. Ausg. VII 76 ff., zu stehen. Ich wiederhole, es ist ein anderes Problem, das dort zur Verhandlung steht, aber die Vorsicht, mit der auf die mögliche Rückwirkung der Bedeutung auf den Klangcharakter hingewiesen wird, ist methodisch musterhaft.

Was nun die Unterscheidung von erster und zweiter Satzmelodie anbetrifft, so gebe ich zu, daß sie in vielen Fällen so, wie Herr Ammann sie faßt, möglich ist. Wenn ich recht verstehe, so schließt er individuelle melodische Eigentümlichkeiten etwa im Sinne Sievers', wie sie oben angedeutet wurden, aus, bzw. zieht sie hier nicht in Betracht. Dann bleibt also nur der Unterschied übrig zwischen dem Typus des Satzes — z. B. eines typischen Fragesatzes —, und der besonderen Tönung, in der der fragende Sprecher aus seiner besonderen sachlichen Situation heraus diesen Typus modifiziert, wenn z. B. der Zweifel in die Frage hineinklingt. Die Dinge sind sehr schwierig, und ich möchte nur einen anderen Gesichtspunkt neben dem von Herrn Ammann betonten zur Geltung bringen. Wenn ich die generelle Struktur einer Satzgestalt: Frage, Bitte, Wunsch unterscheide von der Bedeutsamkeit, die diese bestimmte Frage,

Digitized by Google

dieser Wunsch für das sprechende Ich und sein Gegenüber in der individuellen Situation hat, so ist diese Scheidung ohne Zweifel immer vollziehbar. Wenn man aber auch hier den abgeschlossenen Sinn eines Satzes, wie ‚Aller Anfang ist schwer', „die in ihm enthaltene gedankliche Synthese" von dem trennt, was in einer bestimmten Situation mit ihm gemeint ist, so kann ich nur wiederholen, daß die Abgeschlossenheit auch eines solchen Satzes nur sehr relativ von der jeder an sich verstehbaren sprachlichen Äußerung überhaupt verschieden ist, und anstatt den ersten Sinn gewissermaßen als etwas normales, objektives, absolutes anzusehen, möchte ich lieber den Sachverhalt radikal umgekehrt beurteilen: die „Wendungen", in denen auch ein sozusagen allgemeinerer Satz bedeutsam sein kann, in denen er erlebnismäßig wirklich erfüllt vollzogen, kurz im schlichten Sinne wirklicher Sprache gesprochen wird, sie sind das Primäre, und wenn aus der „Funktionsbreite" eines Satzes, aus der Fülle möglicher Bedeutung eine absolute Bedeutung abstrahiert wird, so spielt doch — das haben wir von Husserl gelernt — die exemplifizierende bzw. exemplarische Bedeutungserfüllung aus einem vorgestellten konkreten Sinnbezug hierbei mindestens die Rolle eines nötigen Durchgangspunktes zum Quell aller Sinnerfüllung. Und mindestens solange wir sprachliche Vorgänge im Auge haben, ist diese sogenannte tiefere Bedeutungsschicht uns nur immanent im exemplarischen Sinnvollzuge gegeben. Hier liegt eine Grundantinomie der Sprache und der Bedeutung: alles sprachliche Meinen, weil es ein „Wissen von etwas" ist, muß einen Bestand ideeller Allgemeinheit in sich tragen, und doch ist dieses Allgemeine als solches nicht faßbar, sondern nur im Besonderen repräsentiert. Es ist das Kreuz aller Sprachbetrachtung, daß man bei ihr aus der Haltung eigentlichen Sprechens heraustreten muß, und daß dies sogar leider sehr leicht ist: man kann jedes Stück der Rede vor sich hinstellen, und es gibt auch bereitwillig Antworten her. So kann man fragen: was heißt dieser Satz „an sich", was heißt jener, und da findet man zweifellos große Unterschiede der Allgemeinheit, der Allgemeingültigkeit, des Wahrheitsgehaltes und seiner Fundierung, ferner der Abgeschlossenheit, und man hat ein Recht, sie festzustellen. In der eigentlichen Rede aber können alle diese Grenzen sich wieder verwischen kraft

Digitized by Google

der Freiheit sprachlicher Sinngebung, in der es immer auf die vermeinte, nie auf objektive Geltung ankommt, auf eine vermeinte Wahrheit, die freilich nie subjektive Willkür ist, sondern in jedem Falle verstehbarer Rede die Beziehung auf Gegenständlichkeit behält (vgl. Hönigswalds Denkpsychologie).

Ich möchte die Frage der Abgeschlossenheit, von der aus Herr Ammann zu einer engeren Fassung des Satzbegriffes als ich gelangen zu müssen glaubt, unter dem zuletzt angedeuteten Gesichtspunkte jener labilen Freiheit sprachlicher Sinngebung betrachten. Inzwischen ist von A. Nehring in der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung N. F. Bd. 55 S. 238 ff. eine sehr lehrreiche Zusammenstellung neuerer Theorien erfolgt, die Herrn Ammanns Parenthese, daß ich mich mit meiner Theorie in Übereinstimmung mit den Satztheorien der letzten Jahrzehnte befinde, durchaus bestätigt. Ich gehe die Thesen Herrn Ammanns der Reihe nach durch. Zunächst stellt er den Auftaktcharakter der Anrede der melodischen Abgeschlossenheit eines Satzes gegenüber. Ich habe den Vergleich mit dem Auftakt nicht ganz verstanden, pflegt doch die Anrede meist gerade mit einer starken Kadenz zu schließen. Freilich, ein Beispiel wie „Otto, komm mal her", zeigt eine Offenheit der Melodie: aber diesen Vokativ wird man doch kaum für einen Satz halten. Anders ist es mit gegliederten Anreden, bei denen der Zwiespalt, ob man sie zu den Sätzen rechnen soll, m. E. erst aktuell wird: „Meine Herren!" „Mein lieber Freund!" ist oft eine abgeschlossene Melodie; wie aber als eingeschobenes, im Tone ohne Zweifel abfallendes, untergeordnetes Füllsel? Ferner ein neues Problem: Anreden pflegen in ihrer Melodie sich stark dem Tone des Satzes, in dem sie stehen oder den sie einleiten, anzupassen; „mein lieber Freund" z. B. kann sehr drohend klingen, wie überhaupt nebenbei bemerkt der Kontrast von immanenter Bedeutungsmelodie im Sinne Herrn Ammanns und willkürlicher Veränderung wichtig ist für eine Reihe psychologischer Probleme, die man meist ohne Rücksicht auf den physisch wahrnehmbaren Ausdruck bloß nach ihrem Inhalt zu erfassen sucht, wie Ironie, Humor, Witz; alles dies beruht auf einer gewissen Kontrapunktik immanenter und ausgedrückter Sinngebung und entsprechender Sprachmelodien.

Digitized by Google

Die Frage, ob die Möglichkeit, Anreden auf die Melodie eines „ganzen Satzes" abzustimmen, ihren Satzcharakter bestätigt oder im Gegenteil ausschließt, führt zu dem nächsten Punkte, dessen Klärung mir wichtig ist, dem eingliedrigen Satzäquivalent S. 173: „Als solche führt St. nur Worte an wie Ja, So? So! vielleicht!, die sich doch ausdrücklich als bloße Antwort geben; eine Antwort, eine Gegenrede kann aber kein melodisches Ganzes für sich bilden, da sie gleichsam die vorgegebene Melodie aufnimmt und weiterführt." Warum mir grade diese Worte eingefallen sind, nicht die, wie ich aus A. Nehrings Abhandlung ersehe, für diese Exemplifizierung üblichen wie „Feuer" und „Hilfe", hat einen bestimmten Grund. Ich meinte meine Beispiele grade nicht als einfache Antworten; ich habe an das langgezogene „Ja" gedacht, mit dem man eine wesentliche Einschränkung zu dem Gesagten ausdrücken kann und durchaus verstanden wird; ich habe an ein „So" gedacht, das eine sehr komplizierte Stellungnahme — merkwürdigerweise ganz eindeutig — bezeichnen kann, in manchen Fällen eindeutiger als ein Satz; es gibt doch Fälle, in denen, wie man zu sagen pflegt, der Tonfall eines Wortes sehr „vielsagend" ist, in denen man eine komplexe Haltung „gar nicht besser ausdrücken kann", in denen ein solches Wort „Bände spricht", wie die Wendungen lauten. Ich hatte wieder an die eigentümliche intellektuelle Bedeutungsfülle gedacht, an jene „Komplexqualitäten", die Felix Krueger neuerdings in so interessante Parallele mit den Gefühlen gebracht hat, weil Relationsgefüge auch von durchaus nicht nur gefühlsmäßigem Gehalte als Ganzes, als „Stimmung", ἁρμονία, „gefühlt" werden — Dinge, die Kant in der Kritik der Urteilskraft so tief erfaßt hat. Daß es Sinngebungen durch ein einfaches Wort gibt, in denen sich Relationen zwischen Vorstellungs-, Gefühls- und Willensintentionen hauptsächlich in der Betonung ausdrücken lassen, daß solche Worte in ihrem ganzen Sinnreichtum uno intuitu verstanden werden, das war das Phänomen, das mich beschäftigte und zu dessen Erklärung ich jenes musikalische Bild gebrauchte. In der Sache ist mir, wie ich jetzt von A. Nehring lerne (S. 267), Viëtor vorausgegangen: „Auf einsilbigen Wörtern, wie ja, so, wie kann, wenn sie einen Satz vertreten, die Intonation dieses ganzen Satzes zusammengedrängt werden". Die Tatsache einer Entsprechung der Ton-

Digitized by Google

kurven gibt auch Herr Ammann für die Einwortsätze Feuer, Hilfe zu; ich hatte nun an Fälle von Ja und So gedacht, die eine weniger emotional eindeutige, aber eine viel komplexere Stellungnahme des Sprechenden ausdrücken wie Feuer und Hilfe; deshalb darf die Frage, ob bloße Antworten lediglich eine Melodie aufnehmen und dadurch eo ipso unabgeschlossen sind, zunächst zurückgestellt werden hinter der wichtigeren, ob die durch Worte gegliederte Melodie eines vollständigen Satzes das Prius sei oder umgekehrt das, was ich verkürzte Satzmelodie nenne; das letztere ist für Herrn Ammann so selbstverständlich, daß ihm jede Behauptung, die in ihren Konsequenzen die „Ursprünglichkeit der Lautgebärde gegenüber der grammatisch artikulierten Rede" in Frage zu stellen scheint, „evident unrichtig" vorkommt. Herr Ammann hält dann ganz folgerichtig die Lautgebärde für ablösbar von den Wortbedeutungen, weil sie ohne Kenntnis der Sprache verstanden wird. Er erinnert im nächsten Absatz als Beweis dafür an das Verständnis menschlicher Sprache durch die Tiere, in dem ohne Zweifel das melodische Element eine sehr wichtige Rolle spielt, ferner an das „Verstehen von Gesprochenem ohne Kenntnis der Sprache", und an die scherzhafte Tatsache, daß ein stark emotionaler Vortrag des bloßen Alphabetes oder sinnloser Silben „selbstverständlich mit ebenso eindringlichen Begleitgebärden" Wirkungen auslöst; er hätte noch auf die herrliche Geschichte verweisen können — von Matkowski, glaube ich —, der die Worte Ferdinands in Kabale und Liebe mit größtem Feuer so sprach: „Umengle dich mit dem ganzen Gurte deines Stolzlands, ich verjüngle dich, ein deutscher Werfling", ohne daß das Publikum es bemerkte, oder auf Christian Morgensterns „Großes Lalula", in dem durch starke Interpunktion der Vortrag ersetzt ist. Wieder muß ich daran festhalten, daß für einen mittleren Bereich sprachlicher Möglichkeiten die Trennung von Sprachmelodie und Bedeutungsordnung theoretisch einen gewissen Sinn hat, daß aber weder grundsätzlich noch tatsächlich die vollständige Loslösung der Melodie von dem in ihr gestalteten Bedeutungsgefüge innerhalb der Grenze menschlichen Sprechens möglich ist. Ich muß zunächst fragen: Wie meint Herr Ammann die Ursprünglichkeit der Lautgebärde vor der artikulierten Rede? Genetisch oder prinzipiell? Bekanntlich hat W. v. Humboldt sogar die Frage nach dem Ursprung

Digitized by Google

der Sprache als ihrem Wesen widersprechend abgelehnt (vgl. Logos X, 265ff.). Wie dem auch sei, ich glaube, daß Herr Ammann „ursprünglich" in dem allein hier in Betracht kommenden prinzipiellen Sinne meint, also so, daß die Lautgebärde diejenige Ganzheit ist, aus der heraus sich erst die Gliederung entwickelt; ich habe zu dieser Auffassung wohl selbst durch die meinem Aufsatz zugrunde liegende Unterscheidung von Sinn und Bedeutung Veranlassung gegeben, indem ich die Melodie als das lautliche Äquivalent des „noch nicht gegliederten Sinnes" bezeichnete. Aber ich habe den psychologischen Begriff der Präsenz grade deshalb aufgegriffen, weil ich zeigen wollte, daß weder von einem zeitlichen noch von einem grundsätzlichen „Früher" hier gesprochen werden darf. Ich habe dem, was ich am Ende des 2. und 3. Absatzes gesagt habe, nichts abzustreichen und nichts hinzuzufügen. Das Beispiel der „klagenden Interjektion" und der entsprechenden Satzmelodie, das Herr Ammann wählt, ist das für meine Auffassung ungünstigste. Und doch möchte ich sogar hier auf den Unterschied hinweisen, der zwischen einem Klagelaut, einem unmittelbaren Schrei oder Wehruf besteht und einer Interjektion, die Wort ist und als solches wirkt. Jeder kann sich leicht davon überzeugen, daß ein grundsätzlicher Unterschied besteht zwischen dem gestöhnten und wirklich gesprochenen Ach. Worin besteht dieser Unterschied? Einmal darin, daß das gesprochene Ach aus Sprachlauten besteht, äußerlich betrachtet, daß es aufgeschrieben werden kann, daß es eben ein Wort ist. Aber ich glaube, das genügt nicht; es genügt sicher nicht für alle die mit Vorstellungen, Strebungen durchsetzten komplexen Laute für Gefühle und Stellungnahmen, von denen ich ausging. Ich lege auch heute noch größten Wert darauf, daß die Sprachmelodie in sich bereits auf Bedeutungsgliederung angelegt ist, wie ich überhaupt die umständliche und vorsichtige Definition der Sprachmelodie, die ich S. 182 gegeben habe, durchaus noch einmal unterstreichen möchte. Eine Sprachmelodie ist nicht erst eine Lautgebärde, dann umkleidet sie sich mit bedeutungsvollen Worten, sondern ihre „Verständlichkeit" beruht darauf, daß ihr Typus so oft als wirkliche Satzmelodie artikuliert worden war; für die nachahmende Kindersprache mag es richtig sein, daß ein Klanggebilde aufgefaßt wird, bevor es als artikulierte Fügung erlebt wird — ich habe ja darauf

Digitized by Google

hingewiesen (S. 188 Anm.). Aber die Kindersprache ist ein Grenzfall, genau so wie jene scherzhaften Beispiele, die doch alle nur in besonderen, den vollen Verständigungsvorgang einschränkenden Situationen möglich sind; man ergänzt aus dem vollen Spracherlebnis etwas, über dessen Fehlen absichtlich oder unabsichtlich man im einzelnen Falle hinwegsieht. Wie weit für den, der nicht sprechen kann, für den also die Sprache als Ganzes, als ἐνέργεια nicht bei der Deutung gegenwärtig ist, Lautgebärden verständlich sind, müßte untersucht werden; umgekehrt müßte bei den Experimenten, die Herr Ammann empfiehlt, die psychische Gesamtsituation, aus der gedeutet wird, immer berücksichtigt werden, was im Experiment ungemein schwer ist! Ich bestreite nicht, daß wir durch die Sprachmelodie in eine Region tierisch-menschlicher Ausdrucksmöglichkeiten hineingeführt werden, in die auch der mimische Ausdruck hineingehört. Dasjenige Phänomen aber, an dem wir besonders lag und liegt, ist grade die innerste Verschmelzung dieser Dinge mit dem Denkerlebnis, Denken in jenem allgemeinen Sinne der Denkpsychologie verstanden. Löst man das „mimetische" Element im Spracherlebnis vom „Denken" ab, vielleicht in der guten Absicht, die Autarkie dieser mimetischen Ausdrucksmöglichkeiten und damit ihre Wichtigkeit zu erweisen, so tritt leicht die umgekehrte Wirkung ein: Denken, Urteilen wird wieder in seiner luftigen „reinen" Besonderheit aufgefaßt und erst neben, dann über jene Ausdrucksmöglichkeiten gestellt, und die Hauptleistung, die von der Sprachphilosophie aus für die systematischen Probleme der gegenwärtigen Philosophie erwartet werden darf, wird gefährdet: Jede menschliche Seins- und Ausdrucksweise aus der vollen Totalität der leiblich-geistigen Natur des Menschen begreifen zu lehren. Doch um zum Ausgangspunkte zurückzulenken: wenn Herr Ammann aus meinen Darlegungen die „Ursprünglichkeit der artikulierten Satzmelodie vor der Lautgebärde" herauslesen konnte, so will ich ausdrücklich die präsentielle Gleichordnung auch hier betont haben und die Übereinstimmung mit Absatz 3 und 4 auch hier sichtlicher machen.

Nun zu den „gestaltlichen Typen, die nicht an die Satzform gebunden sind", denen Herr Ammann die grammatische Satzform entgegenstellt. Da er die „Satzform" enger faßt, ist die Folgerung konsequent. Mir scheint seine Auffassung des

Digitized by Google

Satzes ganz eng an der „Normalform" Subjekt - verbales Prädikat orientiert zu sein, an dem, was Humboldt die Prosopopoee der Sprache nennt (Über den grammatischen Bau der chinesischen Sprache, V. 312), eine Stelle, auf die ich S. 197 hinwies, die im Zusammenhange der ganzen Abhandlung zu lesen ich dringend bitte. Daß eine Fügung wie die: „Herrlich, dieser Wald" sich schon melodisch „weniger geschlossen" zeigt als die Normalform mit richtig gestelltem Verbum, scheint mir allerdings nicht sicher; sind denn musikalische Gebilde, in denen eine Pause etwa die Punktierung verstärkt, weniger geschlossen? Die griechische Fügung ὁ παῖς καλός ist doch ohne Zweifel ein vollständig geschlossener Satz, und die Affektbetontheit, die man hier noch annehmen könnte, fällt doch sicher weg bei dem Stil der aristotelischen Lehrschriften, in dem das Verbum manchmal durch mehrere Haupt- und Nebensätze hindurch wegbleibt. Daß Herr Ammann die affektbetonten melodischen Fügungen, soweit sie vorwiegend durch den Ton vereinigt sind, nicht als Satz auffassen will, ist bei ihm konsequent. Vielleicht ist es ganz gut, an einer handgreiflichen „Normalform" des grammatischen Satzes festzuhalten und ihr dann alle die sprachmelodischen Typen von anderer, gleichviel ob von höherer oder von niederer Geschlossenheit gegenüberzustellen. Es ist ja nicht nötig, nun grade eine Definition des Satzes, die alle Möglichkeiten der Abgeschlossenheit umfaßt, erzwingen zu wollen — diese Überzeugung gewann ich aus der Nehringschen Abhandlung. Ist es doch schon kaum möglich, das Wort zu definieren, dessen Selbständigkeit ja auch so eng mit dem Ton zusammenhängt. Wie sind „übergehen, ich gehe über, übergéhen, ich übergéhe" zu beurteilen? Wie enklitische Worte? Entsprechende Fragen erheben sich beim Satze: ist der sog. Nebensatz ein Satz? Diese Frage wird meist gar nicht aufgeworfen. Und doch hängt die Entscheidung, ob Anreden nur Auftakte sind, von diesen prinzipiellen Klärungen und Festsetzungen ab. Wer jemals versucht hat, einen Relativsatz durch den Ton allmählich zum Hauptsatz mit einem „relativen Anschluß" werden zu lassen, ein lateinisches quamquam wieder in die Parataxe zurückgehen zu lassen, aus der es zur unterordnenden Konjunktion geworden ist, wird mit Staunen die Wichtigkeit und abgestufte syntaktische Kraft der Sprachmelodie erkannt haben, und sich darüber klar geworden sein,

Digitized by Google

daß die sprachliche Sinngebung souverän über alle Möglichkeiten verfügt, die die Grammatik gern sondern und an bestimmte äußere Kennzeichen anheften möchte.

Nun zum Schluß. Herr Ammann sagt: „Bedenken habe ich gegen die Urteilstheorie Stenzels, deren Ausgangspunkt mir höchst ungünstig gewählt scheint. St. legt der Erörterung des Verhältnisses von Satz und Urteil das ‚triviale' Beispiel ‚Der Rabe ist schwarz' zugrunde. So geläufig solche Beispielsätze seit den frühesten Zeiten logisch-grammatischer Spekulation sind, so wenig vermögen sie uns über das Wesen des Urteils als eines schöpferischen geistigen Aktes zu belehren." Herr Ammann hat in einem doppelten Sinne recht, zu tadeln. Erstens ist dies Beispiel hier unglücklich, und zweitens habe ich den stilistischen Fehler gemacht, eine mit großer Klarheit und Energie längst entwickelte moderne Urteilstheorie, die grade im Gegensatz zu einer als antik angesehenen Urteilsauffassung entworfen wurde, allzu skizzenhaft wiederzugeben und zur Grundlage der Erörterung zu machen. Unrecht hat Herr Ammann allerdings darin, daß er mir diese Urteilstheorie zuschreibt und dieses unglückliche Beispiel für den „Ausgangspunkt" der Theorie hält, als hätte ich sie an diesem Beispiel improvisiert. Was ich hier freilich allzu kurz und für die Zwecke dieses Aufsatzes zurechtgeschnitten darbot, ist diejenige Auffassung des Urteils, wie sie die von mir ausdrücklich genannten Logiker, von Kant angefangen, bis Riehl und Hönigswald ausgebildet haben, eine Theorie, die, soweit sie hier gebraucht wird, sich mit den Ergebnissen der Phänomenologie durchaus in Einklang setzen läßt. Ob der Unmut des Herrn Ammann über den ganzen Typus solcher Beispiele berechtigt ist, bleibe dahingestellt; hier jedenfalls hätte ich dieses Beispiel nicht aufgreifen dürfen, sondern eines bilden sollen, das zugleich auch für die Zwecke der Sprachmelodie geeigneter gewesen wäre. Die große Mühe, die Herr Ammann aufwenden mußte, um dem Beispiel schließlich auch diese Funktion abzuringen, hätte ich ihm ersparen sollen, denn sie wirft leider für das, worauf es mir ankam, nichts ab. Ich hatte nur an das gedacht, was mein Beispiel in dem unmittelbaren Zusammenhang, in dem ich es gebrauchte, leisten sollte. Und das leistet es, ob man es als Wahrnehmungs-

Digitized by Google

urteil „Dieser Rabe ist schwarz" oder als begrifflichen Satz: „Raben sind schwarz" interpretiert. Denn zeigen sollte es bloß die Parallelität der sprachlichen und logischen Bedeutungsintention; genau so, wie in der sprachlichen Bedeutungsgliederung eines Gesamtsinnes — dies war der Ausgangspunkt meiner Darlegungen — gliedert sich auch in dieser längst in faßlichen Darstellungen vorliegenden Urteilstheorie die Einheit des Gegenstandes und schließt sich wieder zur Einheit zusammen; sie kann sich gliedern, weil sie Einheit ist und dieser Bestand stellt sich erst in der Gliederung dar; auch hier wie in der Sprache werden diese beiden Momente in präsentiellem Zusammen miteinander erlebt. Wenn jene logische Theorie „ist" für das Prädikat erklärt, so bezeichnet dieses Wörtchen für sie die Copula im logischen Sinne, d. h. das Band, das die Einheit der im Urteil gegliederten Gegenständlichkeit behauptet und Geltung beansprucht. Deshalb bedeutet logisch das „Ist" in jedem besonderen Falle etwas anderes, weil die durch dies Wort behauptete Einheit des Gegenstandes, der sich in Subjekt und Prädikat gegliedert hat, je nach dem Gegenstande von Fall zu Fall eine andere ist. Diese Intention des Urteilenden auf Einheit, die natürlich zu jedem Urteil gehört, und erst das Urteil bewirkt — genau das, was Herr Ammann gegen diese Urteilstheorie ins Feld führen zu müssen glaubt —, kann nun im Spracherlebnis ersetzt werden durch den vereinheitlichenden, Zusammengehöriges als solches ausdrückenden Ton sprachlicher Gestaltung. Ein „Abbrechen der Brücken zwischen logischer Struktur und grammatischer Gestalt" kann in dieser Theorie kaum gesehen werden; wird doch sogar der Begriff der Copula beibehalten. Allerdings wird hier versucht, eine Satz- und Urteilstheorie vorzubereiten, die alle Typen abgeschlossener Gebilde gleichmäßig umspannt. Ich hatte gehofft, daß diese Andeutung in dem letzten Abschnitte meines Aufsatzes vielleicht diesen oder jenen Leser, dem die neueren logischen Untersuchungen bisher fernstanden, zu einer Kenntnisnahme dieser Forschungen verlocken würden. Denn dort liegt in der Tat eine Überwindung der traditionellen schulmäßigen Auffassung des Urteils und Satzes vor. Herrn Ammann hat leider das unglückliche Beispiel vom schwarzen Raben, auf das er immer wieder zurückkommt, daran gehindert, die eigentliche Absicht der zu-

Digitized by Google

grunde liegenden Theorie näher zu bedenken; er konstatiert an dem Beispiel einen Mangel, „dessen Bedeutung St. grade zu würdigen lehrte" (109). Aus dieser Feststellung geht ja deutlich hervor, daß es mir offenbar hier auf etwas ganz anderes angekommen ist. Das Betrübliche ist, daß dieses Rabenbeispiel eine Reihe von logischen Aufstellungen provoziert hat, die ich mir nur aus der sachlich schiefen Einstellung zu dem, was in dieses Beispiel hineingelegt wird, erklären kann. Ich verzichte deshalb auf eine Behandlung im Einzelnen; weder die Unterscheidung von Urteil und Beschreibung scheint mir in dieser Form möglich noch verstehe ich, warum die Farbenbeispiele grade so unglücklich sein sollen; an allen Eigenschaften lassen sich derartige sachliche Unterschiede prädikativer und attributiver Zuordnung, wie sie Herrn Ammann grade hier auffallen, ohne weiteres aufweisen. Wie schwierig alle die Scheidungen, die Herr Ammann ansetzt, durchzuführen sind, zeigen die scharfsinnigen Arbeiten von Hans Lipps, vgl. z. B. diese Zeitschrift I 1925, S. 59ff.

Ich hatte meine Abhandlung für den Rahmen, in dem sie erschienen ist, geschrieben. Welche einzelwissenschaftlichen und philosophischen Fragen mich zu einer Verknüpfung durch den analytischen Aufweis verwandter Problemstellungen gelockt haben, habe ich in der ersten Anmerkung deutlich gesagt. Bei der Vielfältigkeit solcher „Synthesen" muß natürlich auch das Echo sehr verschieden ausfallen, und es ist das gute Recht jedes Kritikers, das herauszugreifen, was ihm geeignet scheint. Mit diesem Zugeständnis möchte ich die Diskussion schließen.

J. Stenzel.

Da der Herr Herausgeber die Güte hatte, mir das Wort zu einer Duplik zu erteilen, glaube ich, kurz darauf hinweisen zu dürfen, daß ein großer Teil der hier aufgeworfenen Fragen in dem inzwischen erschienenen zweiten Teile meiner Sprachphilosophischen Untersuchungen[1]) eine eingehende Behandlung gefunden hat. Insbesondere ist hier über die Eigenart der formulierten Sätze ausführlich gehandelt (S. 54ff.). Ergänzend bemerke ich hierzu: Daß der wissen-

[1]) Die menschliche Rede II, Lahr i. B. 1928.

Digitized by Google

schaftliche Lehrsatz nur im Rahmen des wissenschaftlichen Denkens „Sinn" hat und daß seine Geltung im ganzen dieses Denkens gründet, erscheint auch mir unbezweifelbar. Denn erst aus dem ganzen dieses wissenschaftlichen Denkens heraus erhalten seine Elemente ihre „Bedeutung". Nur für den, der diese Bedeutung kennt, hat der Satz einen ‚Sinn', nur er kann ihn „verstehen". Beim Schirm-Satz dagegen handelt es sich nicht um Erfüllung von Bedeutungsleistungen, an denen das Verstehen des Sinnes hinge; denn die Bedeutung der in ihm enthaltenen Worte ist mit der Kenntnis der Sprache schon gegeben. Seine Unselbständigkeit ist bedingt nicht durch einsinnig erfüllbare Bedeutungselemente, sondern durch ein leerlaufendes Beziehungsmoment, dessen Beziehung auf ein imaginäres Subjekt (und eine imaginäre Situation) ich mit der zwangsläufigen Beziehung des wissenschaftlichen Satzes auf das Ganze des wissenschaftlichen Denkens doch nicht ganz auf eine Stufe stellen möchte.

Noch ein Wort zur Frage der „Ursprünglichkeit". Ich hatte mit der Bemerkung „wenn anders die Lautgebärde..." nicht die Absicht, das Problem des Sprachursprungs aufzurollen. Aber wenn ich ein klagend-langgezogenes „*ooo*!" und ein in klagendem Tone gesprochenes „*Das tut mir aber leid*!" nebeneinander stelle, so wirkt die erste Ausdrucksweise „ursprünglicher", „elementarer" als die zweite; was hier unmittelbar ausbricht, erscheint dort durch die satzmäßige Formung gebändigt und beherrscht. Man kann gewiß unter den Bestandstücken der Sprache scheiden zwischen solchen, die der vorsprachlichen Ausdruckswelt näher, und solchen, die ihr ferner stehen; zwischen solchen, die ihre Zugehörigkeit zur Welt des Logos nur durch die Artikulation bekunden, und solchen, die ganz in den Dienst der geistigen Durchdringung und Formung gestellt sind. Ich hoffe diesen Gedanken an anderer Stelle weiter ausführen und so zugleich dem Problem des Sprachursprungs eine fruchtbarere Wendung geben zu können.

Für das Verhältnis von Lautgebärde, Wortklang und Wortbedeutung verweise ich auch hier auf meinen Aufsatz Neue Jahrbücher 1925, S. 221 ff.

Bei einer Gruppe wie „*Herrlich, dieser Wald*!" scheint mir wesentlich, daß das erste Wort als Ausruf für sich allein stehen könnte und in der melodischen

Digitized by Google

Tönung dieses ‚ursprüngliche' Selbständigkeit auch noch erkennen läßt; ähnlich wie man in einem Sätzchen „*Brot gibt es heute nicht*" noch eine ursprünglichere Gliederung „*Brot? Gibt es heute nicht!*" durchfühlen kann.

Was nun endlich den ‚Schwarzen Raben' anlangt, so will ich gerne gestehen, daß meine Gegnerschaft gegen die psychologisch nicht fundierten Beispielsätze von langer Hand ist. Ich bin mir auch bewußt, daß mein Angriff sich nicht nur gegen dieses Einzelbeispiel richtet, sondern gegen eine bis ins Altertum hinaufreichende Tradition und letzten Endes überhaupt gegen die herkömmliche Fassung des Begriffs ‚Urteil'. Meine Absicht ist, von der „statischen" Betrachtung des fertigen Urteils zu einer „dynamischen" Wertung des Urteilsaktes vorzudringen und von hier aus den Begriffen des Urteilssubjekts und des Urteilsprädikats einen neuen Sinn zu geben. Einen Versuch in dieser Richtung stellt der letzte Hauptteil meiner ‚Untersuchungen' dar. Hier sei nur bemerkt, daß uns das Wesentliche des Urteilsaktes nicht da zu liegen scheint, wo es die vom Verfasser vertretene Urteilstheorie sehen will, in der Gliederung einer ursprünglichen Einheit und der Wiederherstellung dieser Einheit.

Für alle Anregungen und Hinweise, die der Herr Verfasser mir und damit auch den Lesern dieser Zeitschrift für fernere Arbeit zu geben die Freundlichkeit hatte, möchte ich zum Schluß noch meinen aufrichtigen Dank aussprechen.

H. Ammann.

Digitized by Google

KNUT HAMSUN UND THOMAS MANN

Eine kunstwissenschaftliche Untersuchung
an Hand der Romane „Das letzte Kapitel" und „Der Zauberberg"

Von HANS JACOB, Königsberg

„Ein Kunstwerk muß mir aber nicht immer sagen, was es will, es muß es gleich zeigen." Rahel.

Die vorliegende Untersuchung bewegt sich innerhalb des Gebietes der Sprache, sofern diese ein Grundelement aller Dichtung ist, neben anderen Elementen wie Komposition, Darstellung, Stil, die insgesamt das dichterische Kunstwerk in seiner Ganzheit ausmachen.

Diese Gebietsbeschränkung ist insofern möglich, als der Gegensatz zwischen Knut Hamsun und Thomas Mann im Bereich der sprachlichen Ausgestaltung ihrer Werke am deutlichsten und ursprünglichsten hervortritt. So hat zum mindesten Thomas Mann seinen sprachlichen Ausdruck offensichtlich kultiviert und stilisiert; er bedient sich desselben als eines bewußten Ausdrucksmittels. Natürlich ist auch bei Knut Hamsun die Sprache Kunstmittel, aber in einem anderen Sinne als bei Thomas Mann. Sie ist hier nicht bewußt kultivierbar, nicht Ausdrucksmittel im Sinne von „Mittel" einer „Mittel-Zweck"-beziehung. Das kann jedoch erst im weiteren Verlaufe der Untersuchung deutlicher werden[1]).

Die Gebietsbeschränkung geschieht auch in der Überzeugung, daß die Sprache ein weit bedeutenderer Faktor der Dichtung ist, als dies gegenwärtig angenommen zu werden scheint, daß also der abgesteckte Bereich genügt, Grund-

[1]) Der Grund zur Wahl der beiden in der Überschrift genannten Romane ist ein äußerer: beide haben denselben Gegenstand, Sanatorium und Sanatoriumsleben. Das vereinfacht die Untersuchung, weil die Dichter auf ein Gleiches blicken, weil objektiv betrachtet die allgemeine Umwelt, die sie schildern, die gleiche ist. Das ist deshalb wichtig, weil wir uns auf die subjektive Seite des „Dichtergemüts", wie er persönlich zu dieser Umwelt steht, seine Lebensanschauung dieser Dinge, und auf den gegenständlichen Inhalt selbst nicht einlassen wollen. Wir dürfen das; denn mit der Gleichheit des rein tatsächlichen Gegenstandes ist uns in gewissen Fällen ein Generalnenner gegeben, der am gegebenen Ort eliminiert werden kann. Die hieraus resultierende Schärfe der Gegensätze ermöglicht es, das Prinzipielle der Sache deutlicher herauszustellen.

Digitized by Google

sätzliches über die in Frage stehenden Dichter und Dichtungen darzulegen und zu entscheiden. Die am Beispiele der beiden Dichter innerhalb dieses Gebietes auftauchenden Fragen sind damit zugleich geeignet, auf allgemeine Probleme der Dichtung überhaupt hinzuweisen. In dieser Absicht will die Untersuchung über die als Beispiele betrachteten Werke Knut Hamsuns und Thomas Manns hinaus ganz allgemein, wenn auch nur am Beispiel der genannten Romane, auf das Verhältnis von Sprache und Dichtung in der Dichtung aufmerksam machen. Jenseits der üblichen Diskussion aller sogenannten „ästhetischen Werte" und vor aller philologischen Deutung eines „Gehaltes" und einer „formalen Struktur" des dichterischen „Kunstwerkes" will sie einen heute ganz verschütteten Problemkreis eröffnen, der sich etwa in der Frage zusammenfaßt: In welchem Ausmaß ist das Wort in seinem eigenen Wortsein an dem, wo in Wahrheit Dichtung vorliegt, beteiligt[1]).

Die Sprache scheint nicht ein bloßes Material des Dichters und der Dichtung zu sein, wie das etwa bei dem Marmor des Bildhauers der Fall ist. Der Marmor ist ein stoffliches Material des Plastikers; aber er hat als Marmor und in seinem Marmorsein keine direkte Beziehung zu der eigentlichen Plastik. Er ist durch andere ebenfalls verwendbare stoffliche Materiale ersetzbar[2]). Das Verhältnis von Sprache und Dichtung ist ein viel unmittelbareres und intimeres. Die Sprache ist in der Dichtung nicht durch etwas anderes ersetzbar. Und während eine Plastik tatsächlich aus Stein, aus Erz, aus Erde sein kann, ist die Dichtung doch nicht aus Sprache[3]). Viel eher kann man sagen: Die Dichtung ist Sprache. Die Sprache selbst wird in ihrem eigenen sprachlichen Sein (Sprachesein) zur Dichtung ausgeprägt. Und zwar ist die eigene Gediegenheit des Wortes selbst, des sprachlichen Lautes, das eigentlich Prägbare, das einer „inneren"

[1]) Wegen der intimen Beziehung von Sprache und Dichtung haben sich frühere Dichter sehr um die Sprache gekümmert; man denke nur an Klopstock, Herder, die Brüder Schlegel, Jean Paul. In unseren Tagen hat sich wohl nur Hoffmannsthal eingehender mit der Sprache befaßt.

[2]) Der tatsächlich existierende Unterschied von Bronzeplastik und Steinplastik hat mit den hier gemachten Unterscheidungen nichts zu tun und ist eine interne und stilistische Frage der plastischen Kunst.

[3]) Oder gar aus Gedanken.

Digitized by Google

Ausprägung Fähige. In bezug auf die Gediegenheit des Lautes selbst — im Sinne einer materiellen conditio sine qua non — ist der dichterische Ausdruck befähigt, in und an dieser Gediegenheit sich gewissermaßen über diese hinaus noch das Gepräge der Dichtung zu geben.

I.

Bei Wilhelm von Humboldt heißt es an einer Stelle in der Einleitung zum Kawiwerk: „Wer einen Baum zu fällen befiehlt, denkt sich nichts als den bezeichneten Stamm bei dem Worte; ganz anders aber ist es, wenn dasselbe, auch ohne Beiwort und Zusatz, in der Naturschilderung oder in einem Gedichte erscheint. Die Verschiedenheit der auffassenden Stimmung gibt denselben Lauten eine auf verschiedene Weise gesteigerte Geltung, und es ist, als wenn bei jedem Ausdruck etwas durch ihn nicht absolut Bestimmtes gleichsam überschwankte[1])." Hier sind zwei auffassende ‚Stimmungen' unterschieden: die eine, in der der Ausdruck ‚Baum' einen gewissen gemeinten Stamm bezeichnet; eine andere, in der derselbe Ausdruck nicht etwas Äußeres bezeichnet, sondern in sich selbst eine eigene ‚gesteigerte Geltung' hat. Gleichgültig, was Humboldt streng genommen mit den beiden Ausdrücken meint: Wenn ein solcher Unterschied tatsächlich besteht und an ein und demselben Ausdruck auftritt, so muß diese Verschiedenheit in gewisser Weise in den Ausdruck hineinreichen; d. h. ganz allgemein und umgekehrt: das Wort selbst muß seiner Natur nach eine Möglichkeit zu jener Doppelheit in sich tragen, die Humboldt oben in ihrem Effekte an und in einem Beispiele aufzeigte.

Das ist auch der Fall; und die angegebene Doppelheit, die ihre Wurzel im Wort, in der Natur der Sprache hat, führt uns in den eigentlichen Problemkreis hinein. Sie ist charakteristisch für das Ausdrucksgehaben Hamsuns einerseits und Thomas Manns andererseits. Beide Dichter geben je einer Seite den Vorrang. Humboldt drückt sich hinsichtlich der beiden Seiten an anderer Stelle noch klarer aus: „Sprache ist nicht bloß ein Austauschungs-

[1]) W. v. Humboldt: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues. Berlin 1836, S. 204.

Digitized by Google

mittel, sondern eine wahre Welt[1])." Wir gehen zunächst auf den vorliegenden Unterschied ein.

In einem sprachlichen Ausdruck unterscheiden wir von dem eigentlichen Wort die Bedeutung dieses Wortes; das Wort, das man aussprechen kann, und das mit den anderen Worten einer Sprache eben diese Sprache ausmacht, von der Bedeutung dieses Wortes, die mit den Bedeutungen anderer Worte nicht in einem ähnlichen Reiche, wie es die Sprache ist, zusammenstehen. Mit Bedeutung ist hier immer lexikalische Bedeutung gemeint[2]).

Wort und Wortbedeutung gehören eng zusammen. Aber sie sind keine Einheit. Wo überhaupt aus einem Wort eine bestimmte Bedeutung hervorzustehen scheint, sind beide schon getrennt, Jedes hat seine eigene und eigenartige Beweglichkeit und Veränderlichkeit, die beide nicht einmal funktional voneinander abhängig sind. Den Worten als solchen wohnen die Gesetze der Grammatik inne. Man kann sie diesen ihnen einwohnenden Gesetzen gleichsam entlangsprechen; man kann sie beugen (biegen, Biegefälle) und abwandeln, kann sie in Einzahl und Mehrzahl ‚fallen' lassen. Die Vokale der einzelnen Laute können ab- und umlauten. In der sprachlichen Entwicklung des Wortes gibt es den Lautwandel.

Diesen Veränderungen innerhalb des Wortes stehen die jeweiligen Wortbedeutungen invariant gegenüber. Man kann sie nicht deklinieren und konjugieren. In allen Fällen behält das Wort dieselbe lexikalische Bedeutung; der Genitiv eines Wortes hat dieselbe Bedeutung als der Nominativ. Die Bedeutung folgt den Bewegungen eines Wortes nicht, und darin zeigt sich ihre gewisse Selbständigkeit dem Wort gegenüber. Bei dem Bedeutungswandel macht sich

---

[1]) Humboldt: Über die Verschiedenheit des menschl. Sprachb. S. 205.

[2]) Nicht die rein begriffliche Bedeutung, der Begriff, den ein Wort bezeichnen oder nennen kann. Gewiß mögen die Merkmale eines Begriffes gewisse Beziehungen zu dem inhaltlichen Feld der Bestimmungen einer Wortbedeutung haben, wobei die Vermittlung in einer Abstraktion und Isolation gewisser Bestimmungen als bestimmter Merkmale des Begriffes aus dem Umkreis des zu der entsprechenden Wortbedeutung eigentlich Gehörigen bestände. Der Begriff ist jedoch gegenüber der Wortbedeutung so sehr von dem Wort emanzipiert, daß man ihn umgekehrt direkt definieren, also auch eine Wortbedeutung mit ihm vergewaltigen kann.

Digitized by Google

diese Selbständigkeit noch stärker bemerkbar. Hier ist eine allein die Bedeutung betreffende Verschiebung in bezug auf dasselbe Wort möglich. Sie entspricht zwar beim eigentlichen Worte dem Lautwandel, aber sie ist nicht mit ihm verbunden. Es gibt Lautwandel ohne Bedeutungswandel und umgekehrt. Beide sind unabhängig voneinander, unabhängig natürlich in der angegebenen Weise.

Demgegenüber spricht man allerdings von der Bedeutung des Wortes: Jedes Wort hat seine Bedeutung[1]). Hier scheint trotz der angegebenen Differenz zwischen Wort und Bedeutung eine strenge und eindeutige Zuordnung beider zueinander zu bestehen, so daß sie zu einem einheitlichen Ganzen verschmolzen erscheinen könnten. Das ist jedoch nicht der Fall. Es hat keinen eigentlichen Sinn, umgekehrt zu sagen, jede Bedeutung habe ihr Wort. Bedeutungen an und für sich gibt es gar nicht, wie es Worte tatsächlich gibt. Sie fliegen nicht irgendwo herum und werden von einem Wort erhascht, sondern Bedeutungen gibt es immer nur, sofern sie Bedeutungen von Worten sind. In diesem Sinne hat das Wort seine Bedeutung. Der Satz ist nicht umkehrbar.

Das Wort hat seine Bedeutung. Ein und dasselbe Wort hat aber auch mehrere, ganz verschiedene Bedeutungen, die alle seine Bedeutungen sind. Auch hier wird die aus dem ‚seine' anscheinend resultierende Eindeutigkeit einer Zuordnung durchbrochen. Es ist von vornherein gar keine ausschließende Eindeutigkeit des ‚seine' vorhanden. Worte können sich ferner in bezug auf ihre Bedeutung abgreifen[2]); sie können sich neue Bedeutungen aneignen. Auch Bedeutungswechsel ist möglich. Man kann also auch von der Seite des Wortes her nicht eigentlich von dem Wort und seiner Bedeutung in dem strengen Sinne einer einzelnen streng zugeordneten Bedeutung reden. Es hat nicht eine, und in diesem Sinne seine Bedeutung, sondern: Bedeutung; es hat als zu seiner Natur gehörig Bedeutungsfähigkeit, Deutigkeit und Deutlichkeit überhaupt, ohne diese in einzelnen und bestimmten Bedeutungen sterilisiert mit sich

[1]) Was Wort und Bedeutung jedes an und für sich eigentlich sind, ist eine rein sprachphilosophische Frage, die nicht hierher gehört. Hier kommt es nur darauf an, die Gegensätzlichkeit beider fühlbar zu machen.

[2]) Bedeutungen können geradezu an einem Wort verschwinden.

Digitized by Google

herumzutragen und seine eigene Deutigkeit damit effektiv abzuschließen. Nur Bedeutung überhaupt, was alles in einem Worte ausgesprochen liegt, ist die unerschöpfliche Bedeutung des Wortes, für die jedoch keine lexikalische Bedeutung zureichend ist. Nur sofern ein Wort überhaupt Bedeutung hat, ist jede Bedeutung desselben ‚seine' Bedeutung.

Wo sich innerhalb der natürlichen Deutigkeit eines Wortes bestimmte Bedeutungen herauszuschälen beginnen, geschieht das schon immer in dem der Bedeutungssphäre eigenen Schema. Das Wort selbst gibt gegenüber diesem aktuellen Wie nur den natürlichen Boden dazu ab; es ist das Rückgrat jeder Bedeutung, aber in diesem Sinne an der Bedeutungsbestimmtheit immer schon nur noch mittelbar beteiligt. Selbst die unmittelbare Wortbedeutung-überhaupt, wenn man davon reden darf, birgt die dem Worte selbst nicht angehörende schematische Tendenz in sich, sich zu der Bestimmtheit der lexikalischen Bedeutung zu verfestigen und rückwärts das Wort zum Terminus zu stempeln[1]).

In diesen Zuordnungsbeziehungen zwischen Wort und Bedeutung zeigen sich also auch beider Tendenzen. In der Bezogenheit selbst ist zudem die fundamentale Übermacht des Wortes vor der Bedeutung sichtbar. Sie zeigt sich bereits in der Möglichkeit des ‚seine', in der Fähigkeit des Wortes, sich eine Bedeutung zu eigen zu machen. Sie zeigt sich ferner darin, daß es Worte ohne Bedeutung gibt. Man kann Worte nicht nur biegen, sondern auch zerbrechen, und dabei werden die Bedeutungen mitgerissen. Die Sprache kann im Sprechen aus sich neue Worte erschaffen, und diese neuen Worte haben wiederum Bedeutungen, die vorher nicht als Bedeutungen da waren; die Sprache hat mit dem Wort die Möglichkeit, dies auszusprechen, geschaffen. Auch in diesem Sinne hat das Wort seine Bedeutung.

Wir sehen, überall bleibt eine gewisse Polarität zwischen Wort und Bedeutung bestehen, wenn auch nicht in dem starren Gegensatz, der zu Anfang

[1]) Alles Reden hat diese Tendenz, die sich mit der Absicht der Verständlichkeit deckt. Die Dichtung hat diese Tendenz gerade nicht. In ihr kommt die Sprache ohne das aus. Die Worte der Dichtung sprechen nur und bedeuten nichts.

Digitized by Google

erschien. Bleiben wir aber dennoch bei diesem starren Gegensatz als Basis für das Folgende stehen. Von ihm aus ist die große Schwierigkeit erst in ihrem vollen Umfange sichtbar, wie denn trotz der Eigenart beider Seiten die zuletzt auftauchende Verklammerung möglich ist, wie überhaupt in dem Wort etwas Bedeutendes zum Ausdruck gelangen kann, etwas ‚überschwanken' kann, wie Humboldt sich ausdrückte. Und das ist die Grundfrage der Poesie; die Grundfrage, die unsere Untersuchung umgrenzt, und in welcher Knut Hamsun und Thomas Mann eine völlig gegensätzliche Stellung einnehmen.

II.

Die Ausdrucksweise Knut Hamsuns und Thomas Manns ist genau in der im Vorhergehenden für die Doppelseitigkeit des sprachlichen Ausdrucks dargelegten Weise verschieden pointiert. Hamsun gebraucht die Worte als Worte, sofern etwas in ihnen ausgesprochen liegt, sofern sie überhaupt ‚deutig' sind. Was er selbst im einzelnen sagt, läßt er in dem Worte ausgesprochen liegen, ohne es in bestimmten Ausdrücken eindeutig zu fixieren. Thomas Mann benutzt die Worte in ihren Bedeutungen, als vermittelnde Träger derselben. Indem diese Bedeutungen als das Wichtigere absichtsvoll verwendet werden, müssen sie von vornherein bestimmte (terminiert) sein. Eine solche bewußte und abgewogene Bestimmtheit ist immer eine gedanklich geleistete. Das reine Denken greift hier direkt auf dem Wege über die Bestimmtheit der Bedeutung in die Ausdrucksbildung ein. Worte, sofern sie nur hinsichtlich einer bestimmten Bedeutung benutzt werden, nennen wir Ausdrücke im engeren Sinn[1]). Mit den Worten als Ausdrücken kann man etwas meinen, das mit der bestimmten Bedeutung dann getroffen, festgehalten werden soll, wie das in dem Humboldt-

[1]) Wir unterscheiden: Ausdruck im weiteren (allgemeinen) und Ausdruck im engeren (bestimmten) Sinne. Im weiteren Sinn, wenn wir vom „sprachlichen Ausdruck", von der Sprache als „Ausdrucksmittel" reden. Das Wort ist hier „Ausdruck", eine bestimmte Ausdrucksart, neben möglichen anderen Ausdrucksarten wie Singen, Tanzen, Malen usw. Ausdruck im engeren Sinn ist aber immer Ausdruck für Etwas, für eine Sache, die mit ihm und durch ihn ausgedrückt wird und werden soll. Wir gebrauchen für beide Arten von Ausdruck dasselbe Wort, setzen jedoch in Zweifelsfällen „im engeren" oder „im weiteren" Sinne hinzu.

Digitized by Google

schen Beispiel, wo sich der Ausdruck ‚Baum' auf den zu fällenden Baumstamm bezog, der Fall war. Die Bestimmtheit der Bedeutung, und damit die Bedeutung selbst, die zur Wahl des Wortes Anlaß gab, erhält ihre Dignität von dem eigentlich gemeinten Etwas. Und in diesem Sinne ist für Thomas Mann das Wort Ausdruck für Etwas, das er sich gegenüber sieht, und das er uns erklärt, darlegt, beschreibt: Ausdruck zur Vermittlung seiner gedankenvollen Geschichte, oder, wie Humboldt sagte: ‚Austauschungsmittel'. Ihm kommt es auf den Ausdruck im engeren Sinne an; Knut Hamsun dagegen auf das Wort selbst; man kann des letzteren Romane Wort für Wort tonlos vorlesen. Man kann die Worte auch betonen, aber nicht hinsichtlich ihres gedanklichen Sinnes ihrer Bedeutung (ausdrücklichen Sinnes), sondern als ein Heben und Senken des Lautes, ein Aussprechen und Verklingen; es ist ein Raunen. Thomas Mann raunt nicht, er berichtet. Bei ihm wollen die Worte betont sein, und zwar in einem, ihrem gedanklich bedeutungsmäßigen Sinne entsprechenden, den jeweiligen Gegenstand imitierenden Sinne. Hier gibt es das Pathos des Redners.

Die Verschiedenheit des beiderseitigen Ausdrucksgebarens läßt sich an den einzelnen Ausdrücken selbst aufzeigen und besonders da deutlich nachweisen, wo dieses Ausdrucksgebaren in einer betonten Einseitigkeit als tendenziöse Gefärbtheit des jeweiligen Ausdrucks zum besonderen Mittel des Ausdrucksvermögens wird. Wir stoßen im Zauberberg immer wieder auf Ausdrücke, die auf dem Boden einer geistvollen Sinngebung lediglich vom Gedanken her gebildet sind. Wir lesen: „Interimsgroßvater" (I. 47), „Innenporträt" (I. 367), „Herzmuskelorgan" (II. 229), „Zentralorgan-fettmarkgefüllte Röhrenknochen" (I. 446)[1]) für Rückenmark. Wenn man in bezug auf die hier angeführten zusammengesetzten Ausdrücke von der eigentlichen Worteinheit eine Ausdruckseinheit unterscheidet, so zeigt sich, daß diese Ausdrücke bei Thomas Mann nicht in ihrer Worteinheit, sondern in ihrer Ausdruckseinheit verwendet sind und auf diese hin gebildet werden.

[1]) Th. Mann: Der Zauberberg. 2 Bde., Berlin 1914. Verl. S. Fischer, 1.—12. Tausend. Die erste Zahl bezeichnet den Band, die zweite gibt die Seitenzahl.

Digitized by Google

Im Unterschied von der Worteinheit, die eine rein sprachliche ist, ist die Ausdruckseinheit eine mehr gedankliche und von der Seite der im Ausdruck zu verwendenden Bedeutungen her gebildet. Die Einheit des Doppelwortes ‚Birnbaum', oder kurz: das eine Wort ‚Birnbaum' besagt mehr[1]), als dasselbe Wort ausdrückt, wenn es als ein — aus den bloß ‚Birne' und ‚Baum' bedeutenden Ausdrücken: ‚Birne' und ‚Baum' — zusammengesetzter Ausdruck genommen wird. Als Wort besagt es nicht einen Baum, der im Unterschiede zu anderen Bäumen lediglich die Besonderheit aufweist, ‚Birnen' zu tragen, sondern in dem Wort ‚Birnbaum' ist der Baum, der ‚Birnbaum' ist, in seinem ganzen sogenannten ‚Birnbaumsein' betroffen und ausgezeichnet. Das Wort betrifft also nicht bloß einen birnentragenden Baum, wie das in der bloßen Ausdrucksfunktion der Fall sein könnte, sondern direkt: ‚Birnbaum', ganz gleichgültig, ob damit ein bestimmter Baum getroffen wird oder nicht[2]). Bezeichnet man dagegen eine Kiste, die sich von anderen ihr völlig gleichen und mit Äpfeln gefüllten Kisten nur dadurch unterscheidet, daß sie Birnen enthält, des näheren mit ‚Birnenkiste', so besagt dieser Ausdruck darüber hinaus, daß er sich auf die Kiste bezieht, nichts mehr. Obwohl ein zusammengesetzter Ausdruck, wird in ihm ebenso, wie bereits in dem einfachen Ausdruck ‚Kiste', nur und allein diese selbe Kiste getroffen. Durch den Zusatzausdruck ‚Birnen' wird lediglich dasjenige, was mit ‚Kiste' bereits ausdrücklich gemeint ist, ebenso ausdrücklich weiterbestimmt. Der einheitliche Ausdruck ‚Birnenkiste' faßt etwas einheitlich Gemeintes in einem Ausdruck zusammen und ist geeignet, eine Kiste, die außer ihrem Kistesein noch darin weiterbestimmbar ist, daß sie Birnen enthält, des näheren zu bezeichnen. Der Ausdruck enthält nicht mehr, als er bezeichnet und

[1]) Ein aus Worten a und b zusammengesetztes Wort (ab) ist immer zugleich ein neues Wort, das von sich aus mehr besagt als a und b, nämlich: c, in dem a und b anklingen. (Also Bedeutung von c ist nicht gleich Bedeutung von a + Bedeutung von b.) „Jungfrau" ist zwar zugleich „junge Frau"; aber indem „Jungfrau" aus „junge Frau" ein eigenes neues Wort geworden ist, hat es auch seinen eignen Sinn, der rückläufig nicht mehr durch „junge Frau" zu erschöpfen ist. „Jungfrau" sagt noch etwas anderes. Und als Wort hat es sein eigenes Schicksal: Es kann sich selbst weiterbilden und zu „Jungfer" werden, von wo es gar kein Zurück mehr gibt.

[2]) Das Wort vermag über die Bedeutung seiner Grundworte: „birnentragender Baum" hinaus zugleich auch noch z. B. die Gattung: Birnbaum zu bedeuten.

Digitized by Google

bestimmt und genau angibt[1]). In dieser eigenartigen Präzisheit unterscheidet er sich von der eigentlichen Bedeutung des Doppelwortes.

Die aus dem Zanberberg zitierten zusammengesetzten Ausdrücke haben jenes Mehr an Bedeutung, das die Doppelworte der Summe der Bedeutungen ihren einfachen Grundworten gegenüber haben, ebenfalls nicht. In dem Ausdruck: ‚Interimsgroßvater' liegt nicht mehr als die Summe der bestimmten Bedeutungen von ‚interim' und ‚Großvater'. Es wird etwas ganz Bestimmtes mit ihm gemeint, das man im einzelnen beschreiben und genau angeben kann. In bezug auf dieses bestimmt Angebbare: ‚Interimsgroßvater' wird aus den beiden als eindeutig bestimmt genommenen Ausdrücken ‚interim' und ‚Großvater' ein einheitlicher Ausdruck: ‚Interimsgroßvater' gebildet, der das mit ‚Interimsgroßvater' Gemeinte treffend bezeichnet. Wie in dem mit dem Ausdruck ‚Interimsgroßvater' bezeichneten Gedachten: ‚Interimsgroßvater' das in den beiden Ausdrücken ‚interim' und ‚Großvater' eindeutig Bedeutete zusammengedacht ist, so sind auch die Ausdrücke ‚interim' und ‚Großvater' selbst zu dem einheitlichen Ausdruck ‚Interimsgroßvater' zusammengetan.

Diese mehr künstliche Einheit des Ausdrucks kann nun nicht darüber hinwegtäuschen, daß eine eigentliche Worteinheit nicht vorliegt. Als Worte und auf ihre wörtliche Funktion hin betrachtet haben alle die genannten Ausdrücke in bezug auf das, was sie angeben, keine solche Eigenkraft, wie sie sich in dem bei der echten Worteinheit des Doppelwortes immer entstehenden Bedeutungszuwachs[2]) zeigt. In dem Ausdruck ‚Interimsgroßvater' liegt lediglich die Summe der Bedeutungen von ‚interim' und ‚Großvater'. Mit ‚interim' wird ein bereits bestimmter Großvater noch des näheren weiterbestimmt und bezeichnet. Und mit diesem Ausdruck wird genau getroffen, was bezeichnet und ausgedrückt werden soll.

---

[1]) Natürlich gibt es auch das Doppelwort „Birnenkiste". Der bedeutungsmäßige Sinn dieses Wortes ist aber ein ganz anderer. Das mindeste, was man mit ihm als Ausdruck in rein ausdrückender Funktion präzis bezeichnen kann, ist eine Kiste einer besonderen Art von Kisten, die speziell für Birnen gebräuchlich sind.

[2]) Siehe dazu: Jean Paul: Über die deutschen Doppelwörter; Stuttgart und Tübingen 1820, Seite 124ff., 10; 84.

Digitized by Google

Alles in allem: Wenn man die angeführten Ausdrücke auf den Unterschied von Worteinheit und Ausdruckseinheit und damit zusammenhängend auf die Ausdrucksverwendung und Ausdrucksbildung hin betrachtet, kommt man zu dem Resultat, daß bei Thomas Mann der spezielle Ausdruck, sofern er etwas Bestimmtes eindeutig zu bezeichnen geeignet ist, den Vorrang vor dem Wort hat. Das eigentlich Wörtliche des Wortes ist beiseite gesetzt, und nur das Ausdrückliche ist von Bedeutung. In dem Ausdruck ‚Interimsgroßvater' hat nicht das Wort von sich aus als Wort und im Wort die beiden Worte ‚interim' und ‚Großvater' und deren Bedeutungen zusammengenommen und zusammengeschmiedet, sondern beide Ausdrücke sind im Interesse des Bezeichnens und des Bezeichneten aneinandergefügt. Alle zitierten Ausdrücke sind solche bezeichnende Ausdrücke und, sofern sie im Zauberberg auch als solche verwendet sind, Ausdrücke im engeren Sinne des Wortes.

Die Ausdruckseinheit der Ausdrücke im engeren Sinne ist nur eine lockere, oft rein äußerliche und in gewissem Sinne zufällige. Im Grunde gibt es überhaupt keine Doppelausdrücke, wie es Doppelworte wirklich und durchaus gibt. Gegenüber der natürlichen und gewissermaßen leibhaften Einheit der Doppelworte sind die Doppelausdrücke in ihrer sogenannten Ausdruckseinheit lediglich zusammengesetzte Ausdrücke. Dabei ist das Zusammengesetztsein selbst, im Sinne einer Einheit des Ausdrucks und gemessen an seiner Triftigkeit, nur ein äußerliches Moment an demselben. Der Ausdruck ‚Interimsgroßvater' läßt sich ebenso, wie er zusammengesetzt wurde, auch wieder auseinanderreißen und in seine Bestandteile zerlegen, ohne daß dabei der sachliche Sinn beeinträchtigt zu werden braucht. Da es sich in ausdrückender Funktion doch immer nur um das Auszudrückende handelt, ist es ganz gleichgültig, ob dasselbe in einem einheitlichen Ausdruck[1]) oder in mehreren Ausdrücken ausgedrückt wird.

[1]) Natürlich kann die Bildung eines solchen einheitlichen Ausdrucks besonders geistvoll sein und die Verwendung eines derartigen Ausdrucks als eine besondere Pointe wirken, wie denn gerade Th. Mann seinen Ausdruck eben in dieser Richtung des Geistes und der Pointe absichtlich kultiviert.

Digitized by Google

Die spezielle Ausdruckseinheit braucht überhaupt nicht vorhanden zu sein, sondern kann von vornherein ganz fehlen. Trotzdem bleiben dann in Frage kommende Ausdrücke, wie etwa: „horizontale Daseinsform" (I. 541) für ‚tot sein' zusammengesetzte Ausdrücke. Trotzdem es sich hier jetzt eigentlich nicht mehr um einen, sondern um mehrere Ausdrücke handelt, bilden diese doch einen einheitlichen Ausdruck, bleibt der Ausdruck ein zusammengesetzter und in diesem übertragenen Sinne ein Ausdruck. Neben dem bereits genannten finden sich bei Thomas Mann noch folgende Ausdrücke: „ungewöhnlich zugkräftige Maschine" (I. 2); „zu endgültig horizontaler Lage eingehen[1])" (II. 182) für ‚sterben' und „alkalisch-salziges Drüsenprodukt" (II. 336) für ‚Tränen'.

Das diesen Ausdrücken Eigene und Primäre ist also nicht die — beim Worte leibhaft zu ihm gehörige — Einheit, sondern die Zusammengesetztheit[2]). Selbst die Einheit des Ausdrucks ‚Interimsgroßvater' muß man von hier aus, von der Zusammengesetztheit her ansehen[3]). In allen Fällen handelt es sich allein um den Ausdruck, und um die Ausdruckseinheit im Sinne eines zusammengesetzten oder zusammenhängenden einheitlichen Ausdrucks.

Die letztgenannten zusammengesetzten Ausdrücke drücken etwas auf andere Weise und mit anderen Worten aus, als man es sonst noch ausdrücken kann und im allgemeinen auch ausdrückt. Sie umschreiben das Ausdrückliche eines zu Sagenden, sind ‚umschreibende Ausdrücke', die man selbst wieder umschreiben und anders bilden kann. Sofern sie das im Ausdruck eigentlich Auszudrückende in bestimmter Weise umschreiben, sind dieselben Ausdrücke in bezug auf das im Ausdruck treffend zu Bezeichnende auch ‚Redensarten'[4]). Solche Redensarten haben, wie auch die umschreibenden Ausdrücke, eine fast vokabelhafte Fixiertheit an sich, die es, wie eben mit ihr die Redensarten und umschreibenden Ausdrücke selbst, nur in der reinen Ausdruckssphäre gibt.

[1]) Siehe dazu gleich folgende Anmerkung.

[2]) Ebenso wie in einer echten Zusammensetzung zu einem einzigen Ausdruck kann die Pointe auch umgekehrt gerade in einer umschreibenden Aufteilung eines Ausdrucks bestehen, wie etwa in dem: „zu endgültig horizontaler Lage eingehen".

[3]) Anderenfalls fiele gerade die Pointe, die in einem solchen Ausdruck liegt, weg.

[4]) Im Sinne einer reinen façon de parler.

Digitized by Google

Am Wort als solchen, im puren sprachlichen Ausdruck, findet sich etwas dem Entsprechendes nicht. Es besteht also kein Zweifel, daß wir es bei allen bisher angeführten Ausdrücken, auf die ausdrückende Funktion hin betrachtet, mit bezeichnenden Ausdrücken, Ausdrücken im engeren Sinne zu tun haben. An der Redensart: „auf den Steinen sitzen[1])" kann man bei Thomas Mann selbst sehen und verfolgen, wie es zu so einer Redensart kommt, wie sie im einzelnen gebildet wird und worauf es in ihr ankommt. Aus der Art und Weise, wie es zu der Redensart kommt, und wie Thomas Mann sie verwendet, kann man ersehen, was ihm selbst daran eigentlich wichtig ist. Und man kann ebenfalls ersehen, worauf es ihm, Thomas Mann, allgemein in seinem Ausdrucksgebaren ankommt: nicht auf das Wort, sondern auf den Ausdruck.

Nun finden sich bei Thomas Mann auch folgende Ausdrücke: „beigebogen" (I. 399), oder „Verein halbe Lunge" (I. 89). Ist das nicht wörtlich zu nehmen? Jedenfalls können diese Ausdrücke in der vorliegenden Bildung im Sinne echter Worte funktionieren. Aber lesen wir sie bei Thomas Mann im Zusammenhange, zeigen sie sich so fatal eindeutig. Sie sind gerade so verwendet, daß alles in ihnen Schwankende verschwindet. Sie sind zu ‚Schlagworten' umgebogen und als solche verwendet: „Frau Stöhr hatte ihn sich beigebogen." Das ist mehr als klar. Der ganze Ausdruck ist zu einer Redensart geworden. Schlagworte sind ebenfalls Redensarten und eine besondere Art von Ausdrücken im engeren Sinne.

Noch einen Schritt weiter. Wir stoßen im Zauberberg auf Ausdrücke wie H_2O. Nicht daß da mit H_2O auch H_2O, dieses Zeichen für den puren Stoff, gemeint sei; nein, mit H_2O ist Wasser gemeint. An Stelle des Wortes ‚Wasser' tritt in der Ausdrucksfunktion das Zeichen für Wasser: H_2O[2]), das man bereits

---

[1]) Th. Mann: Die Buddenbrooks; 2 Bde., Berlin 1920; 113.—118. Aufl. Verl. S.Fischer, Seite 164, 170, 176.

[2]) Wasser ist nämlich nicht gleich H_2O. Damit soll nun nicht das Gegenteil gesagt sein, daß es verschieden sei von H_2O. Das in dem Wort „Wasser" Ausgesprochene ist etwas anderes (sowohl mehr als weniger) als das, was die Wissenschaft mit H^2O als den Stoff „Wasser" bezeichnet. Eis ist Eis, nicht Wasser, und wenn doch, so schon gefrorenes Wasser. Desgleichen Dampf, Wolken, Regen usw. All das ist aber qua H_2O immer gleich H_2O. Für H_2O hat es gar keinen Sinn,

Digitized by Google

kennen muß, um überhaupt zu verstehen, was es bedeutet. Das ist aber ein Verzicht auf das Wort und das wörtliche Element überhaupt. An anderen Stellen stehen als Ausdrücke statt der Worte die wissenschaftlichen Termini für die Sache: „Sympathikus" (I. 559); „Gefäßnervenleitung" (I. 559); „Hirnrinde" (I. 481). Alles wird hier von der Seite des Gedankens geleistet; die Worte werden verwendet lediglich zur Bezeichnung für das Gemeinte[1]), das sie vermitteln sollen.

Thomas Mann gebraucht die Worte als Ausdrucksmittel im engeren Sinne und als solche gleichberechtigt neben Schlagworten, Zeichen, Begriffen. Überall spürt man die Tendenz zum Ausdruck im engeren Sinn, zur Redensart, zum Terminus. Die Worte sind nur ein Ausdrucksmittel unter anderen. Und zwar sind alle Worte bei Thomas Mann nur reine Ausdrucksmittel, nicht nur diejenigen unserer bisherigen Beispiele, bei denen das wörtliche Element gegenüber ihrer gedanklichen Bildung sich ausgeschaltet zeigte und die Bedeutung das hervortretende und eigentlich benutzte Element war. Auch bei den einfachen und gewöhnlichen Worten, bei denen man keine besondere Betontheit der Bedeutungsseite wahrnehmen kann, ist dennoch letztere immer vorzüglich im Spiel. Die Worte bei Thomas Mann meinen als Ausdrücke immer etwas ganz Bestimmtes. Sie haben als Worte also alle die Tendenz nach der Bedeutungsseite hin, und von da aus „exakter Rechenschaft halber" (I. 538) weiter zum Terminus und Zeichen. Thomas Mann entgeht auf diese Weise dem „Herumschwanken und Zittern[2])", in dem uns alle Worte terminierten Bedeutungen und dem entsprechend eindeutig klaren Verständnis gegenüber belassen. Wir müssen also in den oben angeführten und in ihrer Einseitigkeit außerhalb des

---

von Eis, Wasser, Dampf zu reden. Das alles ist mit H_2O gar nicht getroffen. Noch viel weniger, daß man vom Wasser ganz sinnvoll aussagen kann, es sei tief, es sei bewegt, es sprudele, es plätschere. H_2O plätschert nicht.

[1]) Die Macht des Geistes ... schärfte seinen Blick und ließ ihn die großen Wörter durchschauen, die der Menschen Busen blähen ... machte ihn hellsehend und zeigte ihm das Innere der Welt und alles letzte, was hinter den Worten und Taten ist. (Th. Mann: Tonio Kröger, S. 40. Verl. S. Fischer, Berlin 1926.) Desgl. siehe Seite 214: Anmerkung 1.

[2]) Fichte: Werke, Bd. 3, S. 562 (Ausgabe Medicus).

Digitized by Google

Zusammenhanges oft abrupt erscheinenden Ausdrücken die letzte Konsequenz und ein ideales Ziel Thomas Mannschen Ausdruckswillens sehen. Weiterhin ist somit auch erklärlich, daß Thomas Mann in der Sprache wechseln kann; ein Kapitel in französischer Sprache fällt nicht aus dem Rahmen. Er könnte ebensogut Romane in Esperanto schreiben[1]).

Knut Hamsun könnte nicht in Esperanto schreiben[2]), das eine gemachte reine Ausdruckssprache ist. Er könnte als Norweger auch kein französisches Kapitel einflechten, weil er in dieser Sprache nicht zu Hause ist[3]). Für ihn sind die Ausdrücke nicht wie bei Thomas Mann Ausdrücke im engeren Sinne, Ausdrücke für Etwas, das mit ihnen bezeichnet werden soll und das man mit ihnen meinen kann, sondern sie sind als Worte wörtlich zu nehmen. Das heißt: Knut Hamsun gebraucht die Worte nicht als Träger einer bestimmten Bedeutung, sondern in ihrer natürlichen, ganz ungebundenen Deutigkeit[4]) überhaupt. Er gebraucht sie als das, was sie sind, als Worte. Viele Bedeutungen klingen in ihnen an, bestimmter oder unbestimmter. Die Worte haben hinsichtlich ihrer Deutigkeit gleichsam eine räumliche Weite unendlich vieler, in ihrer Begrenzung unbeschränkter Bedeutungsrichtungen und Bedeutungstendenzen. Und Hamsun gebraucht sie in dem ganzen Umfange ihrer Deutigkeit, gerade das, was in ihnen als Worten unserer Sprache alles ausgesprochen liegt; er vertraut sich ihr völlig an. Und er benötigt keine Schlagworte, Termini und Zeichen, weil er mit den Worten nicht ein Drittes, außer ihm und ihnen

---

[1]) „Was aber das ‚Wort' betrifft, so handelt es sich da vielleicht weniger um eine Erlösung als um ein Kaltstellen und Aufs-Eis-Legen der Empfindung? Im Ernst, es hat eine eisige und empörend anmaßliche Bewandtnis mit dieser prompten und oberflächlichen Erledigung des Gefühls durch die literarische Sprache. Ist Ihnen das Herz zu voll, fühlen Sie sich von einem süßen oder erhabenen Erlebnis allzusehr ergriffen; nichts einfacher! Sie gehen zum Literaten, und alles wird in kürzester Frist geregelt sein. Er wird Ihnen Ihre Angelegenheit analysieren, wird formulieren, bei Namen nennen, aussprechen und zum Reden bringen, wird Ihnen das Ganze für alle Zeit erledigen und gleichgültig machen" ... (Th. Mann: Tonio Kröger, S. 59f.

[2]) Daß seine Romane ins Deutsche übersetzt sind, ist ein anderes Problem.

[3]) Dem widerspricht nicht, wenn er Fräulein d'Espart „französisch" parlieren läßt, wenn sie sich durch französische Ausdrücke mit dem Direktor Oliver „verständigt".

[4]) Mit „Deutigkeit" ist nicht „Deutbarkeit" gemeint, welche letztere sich immer auf „Mehrdeutigkeit" bezieht und mit einer Anzahl gewisser bestimmter Bedeutungen rechnet.

Digitized by Google

liegendes, einen Gegenstand, zu meinen braucht, an dem sich ein Verständnis erst entzündete. Eine Ausdrucksfunktion im engeren Sinn braucht gar nicht in Tätigkeit zu treten. Unmittelbar „in jedem Wort blüht die Welt auf[1]").

Wenn bei Hamsun das Wörtliche im Mittelpunkt steht, wird ihm auch alles, was wir eingangs im Gegensatz zu der Bedeutung für das Wort charakteristisch fanden, jenes ‚Überschwanken von etwas durch den Ausdruck nicht absolut Bestimmtem', von dem bei Humboldt die Rede war, von besonderer Bedeutung sein. So haben alle Biegungen, Abwandlungen, Brechungen, Verschiebungen, die an den Worten vorkommen, ihre Gewichtigkeit. Sie sind nicht nur grammatische und sprachliche Tatsachen, wie sie für die pure Satzbildung verwendet werden[2]), sondern sie helfen dem Wort, auszudrücken, was es aussprechen will. Alle die ‚Fälle', in denen die Worte vorkommen können, sprechen ausdrücklich mit in dem Wort. Dieses wird jedoch recht schwierig zu zeigen sein, da es nicht eigentlich zu tendenziösen Gefärbtheiten und Konsequenzen in der Ausdrucksbildung kommt. Alle Worte kommen hier gerade nur ihrer ursprünglichen Natur entsprechend vor. Das Wörtliche an ihnen ist nirgends überschritten; aber es erfährt hier und da eine Steigerung in sich selbst, eine besondere Ausprägung. An diesen Orten stellt das Wesentliche sich gleichsam bloß. Und da kann man ansetzen.

Im ‚letzten Kapitel' heißt es: „Moß fährt fort: Sie wollen beachten, daß dies kein gewöhnlicher Lappen ist, ich habe ihn von meiner Mutter bekommen. Sie hat die größten Ausgaben nicht gescheut: er ist aus Seide, ursprünglich roter Seide. Jetzt ist er ein bißchen verblichen; jawohl, ich verbleiche, Sie verbleichen. Sie sehen heute übrigens glänzend aus; Sie müssen ausgezeichnet geschlafen haben[3])". (Hamsun I, 53.)

Im Sinne Thomas Manns interpretiert steht hier dreimal dasselbe Wort ‚verbleichen' mit an und für sich dreimal derselben Bedeutung, eine Wiederholung

---

[1]) Gentz über Rahel.

[2]) So finden wir sie auch bei Th. Mann und in jeder vermittelnden Rede.

[3]) Knut Hamsun: Das letzte Kapitel. 2 Bde., Leipzig 1924. 6.—12. Tausend. Verl. Grethlein & Co. Im Text gibt die erste Zahl den Band, die zweite die Seite an.

Digitized by Google

desselben Ausdrucks, der zunächst auch jedesmal dasselbe ausdrückt: ‚er, ich, Sie — verbleichen'. Hinzu kommt noch, daß die Bedeutung in den drei Fällen verschoben ist, und man es je in einer übertragenen Bedeutung meinen und verstehen kann. Aber auch diese übertragene Deutbarkeit der Ausdrücke überschreitet nicht den Bereich der Bedeutung. Das auf je eine isolierte Sache Zielende bleibt bestehen: Der Lappen ist gebleicht, abgeblaßt; ich werde bleich; würde übertragen heißen: ich muß sterben; Sie müssen sterben. Es sind verschiedene Tatsachen nebeneinander. Hinzu kommt, daß die aktuelle Bedeutungsübertragung von ‚verbleichen' in ‚sterben' von mir geleistet wird und werden muß, daß sie nicht im Ausdruck selbst liegt, welcher letztere lediglich Anlaß sein kann zu meiner Übertragung und Sinngebung im Zusammenhang und Hinblick auf: Lappen, ich, Sie.

Ganz anders, wenn wir es im Sinne Hamsuns wörtlich, wie es dasteht, nehmen: ein Wort, das seiner Natur nach gebogen werden kann, und das gebogen ist. ‚Jetzt ist er ein bißchen verblichen; jawohl, ich verbleiche, Sie verbleichen'. Es ist jedesmal dasselbe Wort. Und in jedem Falle hat dasselbe Wort eine andere Orientierung (Tätigkeitsform — Leideform), eine gewisse andere Richtung (subjektiv — objektiv; ich — er). Mit dem Lappen ist etwas, mit mir ist etwas; und mit Ihnen ist auch etwas; alles das ist ‚verbleichen', ganz wörtlich: verbleichen. Das Wort betrifft alles, erstreckt sich auf alles. Alles ist in ihm einbegriffen. Es ist gewissermaßen, wenn man so sagen darf, in sich selbst von innen her räumlich ausgebeult, und vieles hat in ihm Platz. Der Lappen ist verblichen. Er kann langsam, ‚ein bißchen' verbleichen. Kann ich auch mehr oder weniger verbleichen, ‚ein bißchen', wie der Lappen? Wie der Lappen wohl nicht. Aber doch: auch ich kann wohl ein bißchen bleich werden. Aber: ich verbleiche selber, ich. Kann der Lappen auch selber verbleichen? Oder bin ich verblichen, oder habe ich verblichen. . . .? Je mehr man sich mit Gedanken darin vertieft, um so weniger findet man sich zurecht. Wir blicken gleichsam in einen dunklen Schacht, eine Möglichkeit nicht nur von drei, sondern unendlich vieler Richtungen. Aber gerade diese im Wort hervorgezauberte und andererseits das Wort selbst seiende, nach keiner Seite hin

Digitized by Google

abgeschlossene und begrenzte (ausdrücklich terminiert) geistige Realität ist dasjenige, was bei Hamsun spricht und sprechen soll, und was allein sprechen kann. Man verliert da jeder Eindeutigkeit gegenüber den Boden unter den Füßen. Denn jede feste und bestimmte Bedeutung wird unmöglich, ist versunken in einem magischen Feld einer Unendlichdeutigkeit, welche, in viele mögliche Bedeutungen fixiert, sich lediglich an der Peripherie des Wortes absetzen und den Wortgeist töten würde. Hier handelt es sich wirklich um ‚etwas durch den Ausdruck nicht absolut Bestimmbares'.

Im Innern des Wortes ist alles: der Lappen, ich, Sie: alle verbleichen; alle verbleichen. Der Lappen, ich, Sie: das sind nur ein paar Marksteine[1]), die die Unendlichkeit im Wort erhellen und sehen lassen, wie es sich biegt. Hier stehen nicht drei bezeichnete Tatsachen nebeneinander. Es handelt sich überhaupt nicht um Tatsachen, weder um drei noch um eine. Es ist vielmehr von einem Verbleichen die Rede. Und es ist alles wörtlich dasselbe ‚verbleichen'. Von einer Bedeutung ‚sterben' ist nicht die Rede, auch kein Gedanke daran. Es ist auch gar nicht nötig, das Wort in übertragener Bedeutung zu nehmen; das würde sogar geradezu den dichterischen Gehalt vernichten. Hamsun kann man nicht gedanklich verstehen, man kann nur seine Worte aufnehmen, wie er sie ausspricht. Thomas Mann muß man (sachlich) verstehen.

Bei Hamsun spricht sich in den Worten etwas aus, was mit denselben Worten als Ausdrücken im engeren Sinne nicht auszudrücken ist. Desgleichen kommt der scheinbare Zuwachs an Fülle, Weite, der in unserem Beispiel bei dem mehrmaligen Aussprechen desselben Wortes sich zeigt, in keiner Weise einer Bedeutungserweiterung gleich. Über jede Bedeutung hinaus liegt alles von vornherein in dem Wort beschlossen. Es gibt ein in ihm ‚Herumschwanken und Zittern'.

Jedesmal spüren wir bei dem Wort ‚verbleichen' etwas uns anwehen, das mehr ist als eine und in unserem Falle drei Bedeutungen. Das Ganze ist nicht von der Bedeutung her zu verstehen, sondern muß umgekehrt gesehen werden:

---

[1]) Die selbst wiederum wieder von „verbleichen" markiert werden.

Digitized by Google

aus demselben Wort wie aus einem magischen Grund springt dreimal etwas deutlich hervor. Wir sind dem ausgeliefert, wenn wir die Worte vernehmen; es spricht uns an, den Leser sowohl als den Dichter. Denn nicht Hamsun spricht eigentlich; es ist, als spräche die Sprache aus sich selber.

In diesem Sinne ist Hamsun der Sprache gleichsam verfallen. Das ist Thomas Mann nicht. Bei letzterem spricht nicht das Wort — das Wort aus dem Munde des Dichters — sondern er selber erzählt und beschreibt, was er denkt und meint und mitteilen will. Er beherrscht seinen Ausdruck (im engeren Sinn). Hamsun will diese bestimmte Ausdrücklichkeit nicht beherrschen. Wo in unserem obigen Beispiel auch nur der Gedanke einer bedeutungsmäßigen Bestimmtheit aufkommen könnte, streicht er sie sofort durch. Man könnte ja die beiden letzteren ‚verbleichen' ganz simpel ‚sterben' bedeuten lassen. Das bedeutungsmäßig so Aufgefaßte würde aber gerade bedeutungsmäßig gleich durch den folgenden Satz unmöglich: „Sie sehen übrigens heute glänzend aus, Sie müssen ausgezeichnet geschlafen haben". Das ‚verbleichen' in der Bedeutung von ‚sterben' im Satze vorher würde zu einer platten Phrase, indem der sachliche Zusammenhang, auf den es in der ausdrücklichen Rede doch ankommt, mit dem folgenden Satz zerstört ist. Der sachliche Sinn beider Sätze widerspricht sich. Aber es kommt hier gar nicht auf den sachlichen Zusammenhang und den sachlichen Sinn an, sondern auf den wörtlichen. Wir müssen alles wörtlich aufnehmen. Und dann wird die allgemeine Eindeutigkeit des ‚Verbleichen' in seiner ganzen Weite durch die ganz anderen Worte: ‚glänzend aussehen', ‚ausgezeichnet geschlafen haben' und deren gegensätzlichen Wortsinn noch weit eindringlicher und überwältigender.

Wir finden mehrere ähnliche Stellen bei Hamsun[1]), nicht viele, denn es handelt sich nicht um ein beabsichtigtes Kunstmittel zur Hervorbringung eines Effektes, was immer die Aktivität des Redners und die Bedeutung des

[1]) „Ist es im Grunde nicht einerlei, wo wir Menschen sind? Ich sollte es meinen. Sehen Sie sich mal den Vollmond an; wir finden ihn hübsch, aber er ist so unnütz und träge, er steht nur da und langweilt sich. So geht es mit allem und mit uns allen, wir kommen um, wie wir uns auch drehen und wenden. Aber nicht wahr: Euch ist heute nacht ein Erlöser geboren. Das sage ich nicht,

Digitized by Google

Wortes voraussetzt. Bei Hamsun wird die jeweilige Bedeutung des Wortes aus dessen unerschöpflichem Grunde jeweils von neuem geboren. Das Wort selbst in seinem natürlichen Schicksal ist seinen Händen entrückt; er kann es lediglich ihm hingegeben vollziehen, ihm dabei auch neue ‚Fälle' abgewinnen. Und hier gibt es viele Möglichkeiten, etwas auszusprechen und darzustellen, soviel als es Worte gibt. Dabei gibt es hier keine typischen Ausdrucksweisen wie bei Thomas Mann, und das behandelte Beispiel (desgleichen die noch zu behandelnden) ist nicht für solch eine typische Ausdrucksweise anzusehen, sondern was wir anführen ist als Beispiel immer schon die Sache selbst, so daß die Gültigkeit des Beispiels sich nur auf den Beispielfall in seiner Konkretheit bezieht. Als Beispiel genommen kann das Angeführte auf Grund der Natur seiner Wörtlichkeit nicht zu allgemeinen Sätzen über den Ausdruck, mithin Gesetzen für die Ausdrucksweise führen. Jedes Beispiel kann immer nur ein Beispiel sein, und als Beispiel ein Beispiel für das Ausdrucksgehaben überhaupt bei Hamsun. Die weiteren Beispiele sollen nicht so ausführlich behandelt werden, als das vorhergehende.

Wie Beugung und Wiederholung des Wortes bei diesem ausdrücklich mitsprechen, so desgleichen die anderen Eigentümlichkeiten der Sprache. Hierher gehört auch die Verneinung, die in ihrem Bedeutungsbestande nicht mit einer Durchstreichung einer gesetzten Sache zu vergleichen, sondern darüber hinaus etwas rein Linguistisches ist und in diesem, ihrem linguistischen Bereich,

---

um großschnauzig zu sein, es kann ganz gut sein, daß etwas daran ist, am Erlöser und an der Erlösung — die Erlösung von dem Dasein, das wir bekommen und uns nicht genommen haben, die Erlösung von einem Leben, das uns ohne den geringsten Wunsch aufgedrängt ist. Ach Gott, wie mystisch ist das alles." (H. II, 17.)

„Was wollen Sie mit dem Strick? fragen Sie.

Was ich damit will?

Wollen Sie etwas einpacken?

Ja, murmelte er, ich will einpacken!" (H. II., 317.)

Ein Beispiel dafür, wie eine bloße Wiederholung eines Wortes am Wort mitsprechen kann: „Aber so gehen wir, so wandern wir. Wir werden ohne Unterlaß geführt, was Alter und Zeit in uns nicht vernichten, das schaffen sie jedenfalls um bis zur Unkenntlichkeit. Wenn wir dann eine Zeitlang gewandert sind, dann wandern wir noch eine Weile; wir wandern einen Tag, darauf eine Nacht, und endlich in der Dämmerung des nächsten Tages ist die Stunde gekommen . . ." (H. II., 17.)

Digitized by Google

viel weiter, ja etwas ganz anderes, als die Durchstreichung einer Sache, welches letztere in ihrem Bereiche als Spezialfall vorkommen kann. Wir lesen bei Hamsun: „Sie singt nicht besser als alle anderen". (H. I. 31.) Warum sagt er nicht: Sie singt gerade so gut — oder schlecht — als alle anderen? Ist das nicht ein bedeutungsgleicher Ausdruck? Es ist kein bedeutungsgleicher Ausdruck. Denn rückübersetzt müßte der Hamsunsche Ausdruck heißen: Sie singt nicht besser UND nicht schlechter als alle anderen, ganz gleichgültig, ob in dem bedeutungsgleichen Satz ‚gut' oder ‚schlecht' oder beides steht. Das wäre der entsprechende eindeutige Ausdruck, der überhaupt etwas Bestimmtes ausdrücken würde. Der Hamsunsche Ausdruck dagegen steht gleichsam auf nur einem Bein. Er schwankt in der Verneinung, ohne etwas präzis meinen zu können und zu wollen. ‚Nicht besser' drückt eigentlich gar nichts aus; mit ihm kann man nichts Bestimmtes meinen. Es ist keine Sache da oder gesetzt, die mit der Verneinung durchstrichen werden könnte. Das komparative ‚besser' verhindert geradezu eine sachliche Bestimmtheit, indem es das an und für sich in seiner Bedeutung viel bestimmtere ‚gut' zu einer unbestimmten Relativität steigert. Trotzdem so der Hamsunsche Satz nichts Bestimmtes ausdrückt, besagt er dennoch sehr viel. An einer anderen Stelle tritt das noch deutlicher in Erscheinung: „Wo läuft der Weg? Nirgends. Aber wo läuft denn der Rückweg? — Nirgends." (H. I. 60.)[1]) Das ist in der Sphäre Thomas Mannschen Ausdrucksgehabens überhaupt nicht verständlich. Es ist überhaupt nicht verständlich. Aber es ist möglich; und was darin alles ausgesprochen liegt, man kann es nicht erklären. Es ist, als ob die Sprache mit sich selbst Zwiesprache hielte und uns dabei etwas von dieser Welt offenbarte jenseits von Bestimmtheit, Sache, richtig oder falsch, aber etwas: „unvergleichlich Wahres". (H. II. 323.) Hier tritt das ein, was Humboldt meinte, wenn er sagte, die Sprache sei ‚eine wahre Welt'.

[1]) Siehe auch: „Sie weiß nichts besonderes" (H. I., 31); oder: „Er versteckte sich nicht"; „Natürlich hatte Direktor Oliver das höchste Ziel nicht erreicht". (I., 130.) Jedesmal wird ein besonders stark sprechendes Wort nachdrücklich hingesetzt und ihm eine Verneinung angehängt. Das Gemeinte könnte man auch anders sagen. Jedenfalls wäre es, am rein Bedeutungsmäßigen gemessen, ein Unsinn, ein mächtiges Wort zu gebrauchen, um es gleich zu verneinen.

Digitized by Google

Um gleich hier anschließend eine unmittelbare Folge des eben Aufgezeigten zu besprechen, verlassen wir für einen Augenblick den engsten Sprachbereich. Wir finden bei Hamsun des öfteren Ausdrücke, die sich, wenn man sie auf ihre Bedeutung hin als Ausdrücke für eine Sache nimmt, in bezug auf diese Sache widersprechen. Wir lesen da: „gut und böse wie andere Menschen". (H. II. 9.) Als bezeichnende Ausdrücke würden sich ‚gut' und ‚böse' ausschließen, weil ihre Bedeutungen entgegengesetzt (konträr) sind. Etwas kann nicht ‚gut' und zugleich ‚böse' sein. Aber Hamsun geht an anderer Stelle noch weiter: „Solche Starrköpfe...Teufelskerle...brave Burschen... Nein, sie waren verkommene Burschen." (I. 232/3.) Und jedesmal sind es dieselben Leute. Dabei soll der jeweils folgende Ausdruck nicht den vorhergehenden verbessern; nein, die Burschen sind alles: Teufelskerle, Starrköpfe, brave Burschen, verkommene Burschen. Nun kann eine feststehende Sache nur so oder so sein, nicht aber z. B. ‚brav' und ‚verkommen'. Wenn aber Hamsun trotzdem sich so ausdrückt, können mithin diese Ausdrücke nicht Ausdrücke für eine bestimmte Sache sein, die er beschreibt, wenn das Ganze überhaupt einen Sinn haben soll. Bei Thomas Mann, der ja wirklich eine Sache beschreibt und uns eine Geschichte erzählt, wäre eine solche Ausdrucksweise unmöglich. Wir finden sie auch nirgends bei ihm. Sie würde zu nichts führen und dumm sein. Bei Hamsun stecken jedoch in dieser Ausdrucksweise besondere Ausdrucksmöglichkeiten; man darf die Worte dort nur eben nicht als Ausdrücke (im engeren Sinn) auf etwas Fertiges hin nehmen. In den Worten: Teufelskerle, Starrköpfe usw. selbst konkretisiert sich etwas, das vor dem Aussprechen derselben als Gegenstand nicht da war und nicht so da war. Jedes Wort im Satz setzt dem vorhergehenden etwas hinzu[1]). Auch die widersprechenden, die einander in ihren bestimmten festen Bedeutungen ausschließen würden, wider-sprechen sich nur, und widersprechen wirklich, als Wort und Widerwort und steigern sich.

[1]) Damit ist nicht gesagt, daß das Hinzusetzen sich auf einen sachlich klarzustellenden und zu bestimmenden Punkt bezieht, und daß die einzelnen Ausdrücke sich auf die Klarstellung dieser Sache konzentrierten und in diesem Sinne die Eindeutigkeit eines jeden der Klarheit der ganzen Sache etwas hinzufügte. Gerade das ist nicht gemeint.

Digitized by Google

Alle zusammen stellen Etwas dar, das aus ihnen hervorbricht, und das in seinem widerspruchsvollen Sein niemals eindeutig zu beschreiben ist. Es wird, wie ein Bild mit vielen Farben auf die Leinwand, mit Worten in unseren Geist geworfen. Es gibt solche Burschen, die brave Burschen sind, Teufelskerle, Starrköpfe, nein, verkommene Burschen. Aber man darf an dem letzten Satze gerade das nicht wichtig nehmen: daß es solche Burschen in Wirklichkeit gäbe. Gerade darauf kommt es hier nicht an.

Die Worte sind bei Hamsun nicht Ausdrücke in und mit sachlogischem Sinn, wie bei Thomas Mann; sie haben vielmehr als Worte ihre eigene und eigenartige sprachliche Logik. Sie sind nicht ‚ausdrücklich' begrenzt gegeneinander, so daß man sie mosaikartig zusammensetzen könnte, sondern sie dämmen sich selbst gegenseitig erst ein hinsichtlich ihres ausdrücklichen Sinnes, und das gerade auch in und mit ihren Widersprüchen. „Da geht sie, ein Mensch auf Erden auch sie, ein Wanderer, ein kleines Mädchen, Herrgott, ein verirrtes Leben, ein Keim..." (H. I. 295)[1]). Aus der Spannung heraus, in der die Worte gegeneinander stehen, können sie Etwas darstellen, ist überhaupt dichterische Darstellung möglich. So wird gewissermaßen der ganze Roman: ‚Das letzte Kapitel' in der Spannung weniger Worte gehalten: „Ja, wir sind Landstreicher auf Erden. Wir wandern Wege und Wüsten, zuweilen kriechen wir, zuweilen gehen wir aufrecht und zertreten einander." (H. I. 1.)

Nunmehr zurück zur Sache! Was sich bei der Wiederholung von Worten in verschiedenen grammatischen Fällen als für das Ausdrucksgehaben Hamsuns charakeristisch zeigte, ist auch an einzelnen Worten sichtbar. Im letzten Kapitel heißt es: „Und nach dem Knall liegen wir still, stiller als die Stille, wir sind tot". (H. II. 17) Hier handelt es sich offenbar nicht um den reinen grammatischen Fall der Komparation; ‚still — stiller' ist nichts besonderes und sachlich durchaus möglich. Es handelt sich vielmehr um das Wort: die Stille. Und ‚stiller als die Stille' ‚das ist sachlich nicht möglich; noch ‚stiller als die Stille', das gibt es nicht. Aber es ist wörtlich möglich: das Wort

[1]) Desgleichen: „Arme Julie d'Espart ... glückliche Julie d'Espart." (I., 31).

Digitized by Google

vermag in seinem Grunde etwas, was in all seinen bestimmten Bedeutungen undenkbar ist, was diese nicht vermögen, und dem sie nicht folgen können. Das Wort übertreibt sich. ‚Stiller' ist nicht simpler Komparativ von ‚still', sondern eine Wortbrechung von ‚Stille': die Stille, und noch stiller. Wir vernehmen die innerliche Fülle, die sich geheimnisvoll in diesem Worte bewegt. Es ist, was Werfel einmal, von außen auf das Wort als Ausdruck (i. e. S.) blickend, sagt: „Oft beschrieb sie ein Ding mit ganz einfachen Worten, aber es war nicht ein Mensch, ein Hund, ein Haus, sondern eine zweite ihm unsichtbare Form hinter diesem Ding, die sich ihrem plötzlich geisterseherischen Blick erschloß"[1]). Die Sprache selbst ist diese geistige Form.

Noch ein anderes Beispiel: „Dann sitze ich wieder da und höre dem Rauschen im Walde zu. Ist es das Aegäermeer, das dort liegt und tönt, ist es der Meeresstrom Glimma? Ich werde schwach vom Sitzen und Lauschen, Erinnerungen aus meinem Leben steigen in mir auf, tausend Freuden, Musik und Augen, Blumen. Es gibt nichts Herrlicheres als das Rauschen des Waldes, es ist wie ein Schaukeln, ist wie Tollheit: Uganda, Tananarivo, Honolulu, Atacama, Venezuela[2])". Wir stoßen hier auf Worte, die überhaupt keine Bedeutung haben. Solche Worte gibt es in allen Sprachen; im Deutschen denke man an Kuddelmuddel, Schorlemorle, heda. Hierher gehören gewissermaßen auch die Worte, die lediglich grammatische Funktionen anzeigen, desgleichen Worte in Abzählreimen[3]) und vor allem auch die in alten Märchen vorkommenden Zauberworte. Sie alle haben keine Bedeutung und sind deshalb in strenger Weise als Ausdrücke im engeren Sinne nicht — und wenn doch, so höchstens als Formeln — zu verwenden. Solche Worte finden wir nun auch bei Hamsun: Uganda, Tananarivo,

---

[1]) Franz Werfel: Verdi. Berlin-Wien 1925. Verl. Paul Zsolnay, Seite 249.

[2]) An der Stelle heißt es weiter: „Aber es sind wohl die Jahre, die mich so schwach machen, und es sind meine Nerven, die zittern und mittönen. Ich erhebe mich und stelle mich an die Flamme, um es zu überwinden. Ich könnte übrigens ein wenig mit dem Feuer sprechen, eine Rede halten, während die Flammen sterben ..." (Hamsun: Gedämpftes Saitenspiel. S. 175f. Verl. Langen, München 1922.)

[3]) Wie z. B.: Eng demeng demick demi awer debawer debombardi (aus Abterode am Meißner) oder: ene dene dus usw.

Digitized by Google

Honolulu, Atacama, Venezuela. Gewiß sind diese Worte auch Namen von Städten und Ländern. Aber was hätte es für einen Sinn, wenn sie hier auch diese Städte und Länder meinten? Was geht uns hier Honolulu an oder Uganda und Venezuela? Es handelt sich nicht um die einzelnen Namen[1][2]; es sind ihrer eine ganze Reihe. Und daß hier gleich eine ganze Reihe ganz verschiedener Namen vorkommt, deutet auf etwas anderes hin als bloßes Namesein. Die Reihe ist das Wichtige und ist als Reihe von klingenden Lauten prinzipiell ebenso zu werten, wie eine in ein ‚tralala' überschwankende und ausklingende Liederstrophe. An der sinnlich gesteigertsten Stelle bricht der Wortausdruck ab und geht in den reinen Wortlaut über. Die Sprache geht einfach weiter, wo alle Bedeutung aufgehört hat. In solchen Worten ist etwas nur und allein ‚laut'. Was Hamsun ausspricht, das ‚lautet' in ihnen weiter. ‚Es ist wie ein Schaukeln, ist wie Tollheit: uganda-tananarivo-honolulu-venezuela'. Es sind gestammelte Worte, artikulierte Laute, Klänge[3]. Und das Wichtige dabei ist, sie sind nicht Zeichen oder sonst etwas für eine Stimmung etwa. Nein, sie sind Worte, wie alle anderen Worte auch, Sprache und gesprochen[4]. Alle anderen Worte bei Knut Hamsun sind in demselben Sinne eines Lautseins

---

[1]) Natürlich hat Hamsun an dieser Stelle als Ausdruck die Namen von Städten und Ländern gewählt. Aber er hat sich in ihnen als Worten ausgesprochen. Etwas heißt Uganda und wird mit dem Namen Uganda benannt. In unserem Beispiel wird aber weder etwas genannt, noch überhaupt gemeint. Der Sachverhalt wird am besten so beschrieben: Die Worte lauten hier ebenso wie gewisse Städte heißen. Die Worte, die hier in darstellender Funktion ganz neu Etwas aussprechen und im Sinne neuer Worte zu Worten als Worte gebildet werden, büßen als Worte nichts ein dadurch, daß sie wo anders schon als Namen existieren, selbst wenn sie klanglich von dorther geborgt sind.

[2]) Ein Beweis dafür, daß es sich bei den vorliegenden Namenworten in erster Instanz um das Wort und nicht um die Stadt und eine Erinnerung an die Stadt (Adacama ist eine Salzwüste!) handelt, liegt darin, daß diese Namen nicht durch andere beliebig ersetzt werden können.

[3]) Nicht Klänge im Sinne eines bombastischen Getöns mit Lautmalerei und symbolischer Bedeutung, wie wir das bei manchem modernen Dichter finden, sondern ganz einfach: ein Klingen von etwas.

[4]) Und wenn Hamsun in bezug auf ein Gespräch zweier junger Menschen sagt: „Eine verkehrte und deutliche Sprache war das" (Hamsun: Landstreicher S. 130), so bedeutet das gerade, daß er mit den Worten nichts (Gegenständliches) meint, daß die Worte als Ausdrücke für ein Bestimmtes genommen gerade die falschen sein würden.

Digitized by Google

Worte wie hier: Uganda, Honolulu, Venezuela. Hier ist Wörtlichkeit in seiner reinsten Prägung. Wir mußten sie bei Hamsun finden, wie wir bei Thomas Mann Termini als die bestimmtesten Ausdrücke fanden.

Wie sich zu Anfang für Thomas Mann ein deutlich zu umreißender Ausdruckscharakter zeigte, so hat sich ein Gleiches für Hamsun ergeben. Die Ausdrücke haben überall, wenn man so sagen darf, eine offensichtliche Tendenz, einer festgelegten Bedeutung zu entgehen. Sie verlassen nicht den Boden der reinen Sprache. Die Worte sind bei Hamsun als Ausdrücke nicht bloße ausdrückliche Vertreter für eine gemeinte Sache, sondern sie sind selbst das, was sie vertreten; d. h. sie vertreten gerade das, was sie aussprechen. Und was sie, in sich eingeprägt und vertreten, aussprechen, das stellen sie dar. Es ist alles im Wort, und darüber hinaus bedarf es nichts. Die Bedeutung gehört hier als unendliche Bedeutung überhaupt und Deutlichkeit zum inneren Bereich des Wortes und hat nichts vom Terminus. Man kann diese Worte als sich selbst genug, ohne Beziehung auf ein Äußeres, wörtlich nehmen. Und mit der Steigerung im Linguistisch-lautlichen steigt die wörtlich-potentielle Spannung des Gedichtes. Sprache und Wörtlichkeit ist der Raum, in dem die Dichtung Knut Hamsuns lebt.

III.

Wörtlichkeit und Ausdrücklichkeit (gedankliche Ausdrucksmäßigkeit) stehen sich in Knut Hamsun und Thomas Mann diametral gegenüber. Beides ist unvereinbar miteinander. Man kann Thomas Mann nicht wörtlich, Hamsun nicht ausdrücklich nehmen. Würde man es doch tun, so würde sich ergeben, daß dieser nichts, jener unmögliches sagt. Beider Ausdrucksweise auf dem Boden des Romans, wo die beiderseitige Ausdrucksabsicht hinzukommt, aneinander gemessen, verdeutlicht resultathaft den Gegensatz.

Wir sagten, bei Hamsun müsse man alles ‚wörtlich' nehmen; man müsse sich von den Worten leiten lassen. Man kann das auch, wenn es heißt: „Sind Sie unheilbar? Ich? jammert Moß und bleibt stehen. Und auf einmal ist es, als ob seine Festigkeit bricht, er beugt sich tief vornüber, als wollte sein

Digitized by Google

ganzer Körper Ja sagen..." (H. I. 279) oder: „Wir schlafen auf Schritt und Tritt ein". (H. I. 127)[1]). Bei Thomas Mann ist nichts wörtlich zu nehmen. Man käme in die schwierigsten Lagen, wollte man es tun; etwa wo er sagt: „bis der Morgen durch die halboffene Balkontür graute", (M. I. 36) oder: „Wenn er in den Ferien nach Hause kam, sehr sauber, sehr gut angezogen, mit einem kleinen rotblonden Schnurrbart in seinem schläfrigen jungen Patriziergesicht und offenbar auf dem Wege zu ansehnlichen Lebensstellungen" (M. I. 63); oder: „Die Lider waren ihm über die einfachen blauen Augen zugefallen" (M. I. 481). Desgleichen: „er (Hans Castorp), mit den blauen, sinnig blickenden Augen seines Großvaters" (M. I. 565). Das kann man unmöglich wörtlich realisieren[2]). Thomas Mann will das auch gar nicht. Er geht an dem Wörtlichen[3]) im Wort vorbei; sonst könnte er unmöglich obige Sätze schreiben. Aber er hat sich irgend etwas gedacht, was er mit den Ausdrücken meint. Und wir können diesen Sätzen ebenfalls einen gedanklichen Sinn unterlegen, können uns etwas dabei denken. Bei Hamsun brauchen wir nicht zu denken; wir dürfen es nicht, weil die Worte als solche in ihrem Reiche beschlossen bleiben und in sich etwas darstellen, nicht aber eine Sache meinen. Was Hamsun ‚meint', deckt sich genau mit dem in dem von ihm gebrauchten Worte bereits Ausgesprochenen. „Ich bin ein Hund! bricht der Selbstmörder aus und schweigt. Sie wirft einen erschreckten Blick auf ihn. Er sieht so überzeugt aus, es ist, als hätte er etwas unvergleichlich Wahres gesagt, und er

---

[1]) Noch ein Beispiel: „Welch ein Zufall: Ein Mann kommt mit einer kleinen Handtasche, mit Bürste und Nachtzeug in der Hand, um seine Frau, die im Sanatorium wohnt, zu besuchen, hält sich einige Stunden dort auf und wird vom Tod ereilt." (H. 1, 117.)

[2]) Desgleichen: „Indes die Herren mit dem Wagen direkt zum Abendbrot fuhren". (M. I, 16.) „Er blickte aus seiner Ruhelage ins Weite." (I., 333.) „Doch standen Falten zwischen seinen blonden Brauen." (I., 79.) „Und indem Hans Castorp dies dachte, wandte er mit einer ehrbaren Verfinsterung seiner Miene den Kopf beiseite, einem Ausdruck von Diskretion und Sittsamkeit, den vor sich selber anzunehmen ihm bei dieser Vorstellung angemessen schien." (I. 361.)

[3]) Das sieht man schon an einzelnen Worten, die man im Zusammenhange nicht einmal in ihrer ursprünglichen Bedeutung wörtlich nehmen kann; z. B. „tränender Schweizerkäse" (M. I., 74.); „ehrbare Verfinsterung seiner Miene" (I., 68 und 361); „er gurgelte diskret" (I., 151); „Atem der schwerkeuchenden Lokomotive" (I., 12).

Digitized by Google

erblaßt bei seinen eigenen Worten, als hätten sie ihn genau getroffen". (H. II. 323). Und dieses ist wiederum wörtlich zu nehmen[1]).

Finden wir nun bei Thomas Mann nicht auch solche wörtlich zu nehmenden Ausdrücke? Doch, einige wenige; z. B.: „Während sie sprach, ging sie über ihre eigenen Worte hinweg". (M. I. 280); oder: „Trübe verloren in den Anblick der lieblichen Frau". (M. I. 353). Aber diese Sätze sind nur scheinbar wörtlich zu nehmen. Wie sie hier stehen, könnten sie es durchaus. Thomas Mann selbst durchstreicht sie jedoch gerade in ihrer Wörtlichkeit, so daß sie noch wörtlich genommen werden könnten; denn er läßt sie nicht stehen, wie sie hier im Zitat stehen, sondern er erklärt sie, fixiert sie, nagelt fest, was er eigentlich damit meint, wenn er obiges sagt. So fährt er im ersten Falle fort: „...indem sie unruhig, in rollender schleifenförmiger Bewegung den Kopf mit suchend erhobener Nase hin und her wandte, wie Raubtiere im Käfig tun, und ihre sommersprossige Rechte, leicht geschlossen und den Daumen nach oben, von sich im Handgelenk schlenkerte, als wollte sie sagen..." (M. I. 289) usw. Thomas Mann hat es genau beobachtet. Alles will er noch in den Satz bringen, noch erzählen. Der erste Teil des Satzes wird totgedrückt; die ‚wörtliche' Offenheit, die in dem ‚über ihre eigenen Worte hinweggehen' liegt, wird zugedeckt dadurch, daß die Sache erklärt wird, daß dazugesagt wird, wie er (Th. Mann) es gesehen und gemeint hat, und wie er es verstanden wissen will. Der Ausdruck kann nicht wörtlich gemeint sein, sonst stände ein Punkt dahinter. Das gleiche liegt im zweiten Fall[2]) vor: Noch 14 Zeilen wird weiter beschrieben und der

---

[1]) Noch eine Gegenüberstellung dieser Art: „Ein Tourist ist angekommen, — der erste Tourist. Und der Hofbesitzer in eigener Person folgte ihm über das Gebirge, und Solem ging auch mit, um den Weg für spätere Touristen kennenzulernen ... Josephine, die Ärmste, machte das Ihre, hüpfte, daß ihre Füße unterm Kleide zu einem Gestrüpp wurden..." (Hamsun: Die letzte Freude. S. 47, Verl. Langen, München.) — „Beabsichtigte er aber, sein Publikum gänzlich zu verblüffen, so schnellte er sich plötzlich und ohne zwingenden Grund vom Boden empor, indem er seine Beine mit verwirrender Schnelligkeit in der Luft umeinander wirbelte, gleichsam mit denselben trillerte, worauf er mit einem gedämpften, alles in seinen Festen erschütternden Plumps zu dieser Erde zurückkehrte." (Th. Mann: Tonio Kröger, S. 29.)

[2]) Desgl.: „Aufrecht saß er da, mehr als aufrecht; — sehr bleich, hatte er sich sozusagen im Sitzen auf die Zehen gestellt, so daß nur die Schenkel den Stuhlsitz berührten..." (M. II., 596.)

Digitized by Google

Sachverhalt geklärt. Aus dem wörtlich nehmbaren Ausdruck ist eine Redensart geworden, die genau wie alle anderen Ausdrücke im Zauberberg lediglich auf die beschriebene Sache abzielt. Es ist symptomatisch für die ganze Dichtung Thomas Manns, wenn er Naphta sagen läßt: „Mein Wort wird präzis den Tatsachen gerecht." (M. II. 596). Von hier aus wird auch erklärlich, warum Thomas Mann die schmückenden Beiwörter häuft und häuft; er will seinen Ausdruck präzisieren, die Ausdrücke klarer und bestimmter fassen. Er will die Sache immer noch deutlicher machen und noch etwas deutlicher und noch genauer bestimmen. Er liebt deshalb Virgil: „Virgil, meine Herren, ist unübertroffen... Virgil verfügt über Beiwörter, wie kein Moderner sie hat" (M. I. 106).

Hamsun liebt Virgil sicherlich nicht. Das wird deutlich, wenn wir betrachten, wie andererseits auch er jene mehr phrasenhaften Ausdrücke, besser Redensarten, die wir oben bei Thomas Mann fanden, verwendet. Er benutzt sie in ganz bestimmter Weise und zu bestimmten Zwecken. Er weiß, daß man Worte auch als reine Ausdrucksmittel und bloße Träger einer oder mehrerer, aber bestimmter Bedeutungen gebrauchen kann und gebraucht. „Er gebrauchte das Wort ‚vortrefflich' in bezug auf mehr als ein Ding — (das ist genau in dem Sinne gemeint, daß ein Wort mehrere lexikalische Bedeutungen hat). — Und Helmer imponierte das". (H. II. 144.) Er redet, wie man sagt: ‚gebildet'. Und das imponierte. Es ist aber für Hamsun kein Vorzug. Wenigstens macht er den Direktor Oliver mit dieser vom Gedanken her gebildeten Ausdrucksweise lächerlich, also gerade mit dem, was Thomas Mann kultiviert. Direktor Oliver hat Sprachen studiert und Abhandlungen geschrieben über Sprachen. Aber er ist am allerweitesten entfernt von Sprache und Wort. Er ist ‚gebildet' und rettungslos den Bedeutungen verfallen. Er sieht die Welt durch Vokabeln. Die Sprache ist ihm zu einem Apparat geworden; und er schwelgt in der Trefflichkeit der Bedeutung von ‚suicidant': „Es ist gut, daß Sie es mir sagten. Denken Sie: suicidant! sagt der Schuldirektor und liest wieder den Zettel." (H. I. 153.) Hier ist der Zugang zu der lebendigen Wurzel des Wortes abgeschnitten. Die Sprache ist lediglich ein totes Skelett starrer Bedeutungen, für die die jeweilig zufälligen Ausdrücke Zeichen sind (suicidant: das heißt:...

Digitized by Google

irgendwas), und die man beliebig zusammensetzen und aufblasen kann. „Ja, morgen schreite ich dazu, meinen Aufenthalt hier abzubrechen" (H. II. 108), sagt der Schuldirektor. Was für ein Aufwand von Vokabeln! Ob es präziser ist, als wenn er sagte: morgen reise ich ab, morgen breche ich auf? Ob es das deutlicher ausspricht, fragt sich; unmißverständlicher ist es wohl. Und letzteres ist das Ideal Thomas Manns, dessen Ausdrücke, wie wir schon sahen, eine Tendenz zum Terminus und Begriff haben. Hamsun zeigt seine ganz andere Grundeinstellung, indem er just mit der Exaktheit und Kultiviertheit des Ausdrucks einen toten Mann darstellt. Die Worte sind hier tote Worte, bloße Vokabeln. Es spricht in ihnen nur ein zurückgebliebener wörtlicher Rest. Sie sind nichts mehr; aber man kann sie noch verwenden.

Thomas Mann dagegen verwendet solche Ausdrücke sehr gern. Sie kommen seiner stilisierten Ausdrucksweise entgegen und sind im Grunde diese Ausdrucksweise. „In ihm ereignete sich ein umfangreicher Zusammensturz." (M. I. 568.) Das ist genau derselbe Ausdruck, wie ihn Hamsun dem Direktor Oliver in den Mund legte. Aber was für ein Gegensatz! Was bei Hamsun keinen eigenen Wert hat und nur indirekt mitspricht, das ist hier ein Höhepunkt, eine besonders feine und bewußte Bildung. Was dort nur als Formel gewertet wird, die sich ein Pedant angeeignet hat, wird hier zur Auszeichnung des Helden benutzt. Und was ist es? Viele Worte, die alle etwas ganz Bestimmtes präzisieren und eindringlich gestalten wollen. Es ist nur ein Punkt, auf den sie alle zielen, und den es unzweideutig zu umgrenzen gilt. Es ‚ereignete' sich etwas, und gerade ‚in' dem Helden, ‚in ihm', nämlich ein ‚Zusammensturz', und zwar ein ‚umfangreicher Zusammensturz'. Alle die Worte bilden zusammen einen Ausdruck. (Ausdruck für etwas: ein einziges). Sie sind Termini, die ein einziges Vorgestelltes treffen und meinen wollen, und von denen mehrere auf einen Ausdruck gehen. Um es genau und unmißverständlich zu treffen, bedarf man vieler Worte, vieler Ausdrücke. Die Weitschweifigkeit des einzelnen Ausdrucks und die Häufung der Beiwörter ist daher bei Thomas Mann eine aus der ganzen Situation sich ergebende Notwendigkeit. Fast jede Seite im Zauberberg gibt ein auffälliges Beispiel dafür. Nur ein solches Beispiel: „So hatte er,

Digitized by Google

Familiensöhnchen und Zärtling, den Kragen seines modisch weiten, auf Seide gearbeiteten Sommermantels aufgeschlagen, indes der herantreibende Atem der schwerkeuchenden Lokomotive seinen Umschlag mit Kohlepartikelchen verunreinigte..." (M. I. 12.) Hamsuns Ausdruck dagegen ist nicht weitschweifig. Er macht nicht viele Worte; und er verabscheut alle schmückenden Beiworte. Er sagt: Darum sind die Berichte der Forscher und Entdeckungsreisenden meine liebste Lektüre. Diese Leute können nicht so gewandt wie die Dichter von Beruf mit gewählten Adjektiven umspringen, darum sagen sie mir so zu[1])." Das ist eine klare Stellungnahme, die weitere Beispiele in dieser Sache erübrigt[2]).

Was steht nun an Stelle der immer wieder uns entgegentretenden Ausdrucksbestimmtheit Thomas Manns bei Knut Hamsun? Wenn sich im Bisherigen bei Hamsun an Thomas Mann gemessen eine Unbestimmtheit des Ausdrucks zeigte, so ist das nicht eine Unbestimmtheit überhaupt im Sinne einer Nicht-bestimmtheit. Auch bei Hamsun findet sich eine Bestimmtheit, allerdings keine Ausdrucksbestimmtheit — also weder eine Unbestimmtheit, noch eine Nichtbestimmtheit — sondern gegenüber der Bestimmtheit des Ausdrucks bei Thomas Mann die Bestimmtheit des Wortes, eine sprachliche Bestimmtheit, wie sie graduell z. B. im Unterschiede des bestimmten und unbestimmten Artikels zutage tritt, und wie sie am direkten Fürwort sichtbar ist gegenüber dem indirekten. Die sprachliche Bestimmtheit ersetzt ausdrückliche Erklärungen einer Sache und ermöglicht knappe kurze Sätze. So heißt es im letzten Kapitel: er „pflückt ihr die Strohhalme von der Brust, streicht ihr das Heu von den Knien" (H. I. 167), trotzdem vorher nichts von Strohhalmen und Heu gesagt ist, und daß etwas davon auf ihrer Brust sich befindet. Desgleichen: „Ja, tun Sie das! ruft die Dame aus und dreht ihre Handschuhe und ihre Hände." (H. I. 141.) Diese Dame ist nirgends eigentlich ‚eingeführt'; daß sie ihre Handschuhe dreht, daher wissen wir, daß sie diese Handschuhe überhaupt hat, und

[1]) Knut Hamsun: Der wilde Chor; Berlin 1926, S. 118.

[2]) Wie Hamsun über alles absichtsvolle Gerede denkt, welcher Art auch die Absicht sei — Stilisierung, Bildung — kann man ersehen, wenn er sagt: „Komische Käuze, diese beiden!" sagte er von dem Rechtsanwalt und dem Doktor. „Wenn sie sprechen, versteht man plötzlich, warum die Chinesen mit Stäbchen essen!" (Hamsun: Stadt Segelfoß, S. 173.)

Digitized by Google

nur daher. Und daß sie diese ihre Handschuhe immer dreht, daher allein wissen wir, daß da überhaupt so eine Dame ist, und daß sie diese Dame ist. Welche Dame? Die Dame, die ihre Handschuhe, ihre Hände, alles, was sie in die Hände bekommt, dreht. Thomas Mann würde die Dame beschreiben, ehe er sie agieren läßt; er würde die Sache mit den Handschuhen und dem Drehen beschreiben, wie er es bei der Wärterin im Sanatorium mit dem: „Ich gdiesse Sie" (M. II. 45) macht. Und er würde auch die Handschuhe beschreiben. Er würde uns auf die Strohhalme und das Heu aufmerksam machen. Wie er das tut, dafür hatten wir schon ein Beispiel: „indes der herausstreichende Atem der schwerkeuchenden Lokomotive seinen Umschlag mit Kohlepartikelchen verunreinigte". Thomas Mann muß das so machen, weil seine Bestimmtheit des Ausdrucks die Bestimmtheit einer Getroffenheit des Gegenstandes ist, den er im Auge hat, und auf den der Ausdruck gemünzt ist. Ihm ist die einzelne Sache als solche, als Sache wichtig. In bezug auf diese sind die bestimmte Rede und der bestimmte Artikel nicht bestimmter als die unbestimmte Rede und der unbestimmte Artikel. Beide, sowohl der bestimmte als auch der unbestimmte Artikel, und ihr wörtlicher Unterschied in bezug auf den Ausdruck sind nebensächlich. Die wörtliche Bestimmtheit neutralisiert sich in der Menge der zusammengestellten Ausdrücke und wird ersetzt durch deren Sachbestimmtheit. Es genügt nicht, zu sagen: der Stuhl; es handelt sich ja um ‚einen Gartenstuhl'. Und auch das ist noch nicht stark und treffend genug; es ist „ein lackierter Gartenstuhl" (M. I. 392), der als Requisit des Romans eingeführt wird. Das wörtlich unbestimmte ‚ein' wird in bezug auf ‚Stuhl' durch ‚lackiert' und ‚Garten' zu einer sachlichen Bestimmheit (und in derselben) aufgefüllt; es verliert jedoch dabei als Wort seine ihm eigene Macht, seine sprachliche Bedeutung überhaupt; es ist in dem Ausdruck „ein lackierter Gartenstuhl" wirklich nur ein ‚Fürwort' im grammatikalisch-lexikalischen Sinne, ein Nichts.

Im Gegensatz zu Thomas Mann spricht Hamsun knapp von „den Rätseln des Lebens" (H. I. 60), ohne vorher oder nachher irgendwelche Rätsel des Lebens, die er im Auge haben könnte, zu beschreiben und bestimmte herauszugreifen; es wird nicht einmal gesagt, was überhaupt als ein Rätsel des Lebens

Digitized by Google

angesprochen wird, und was wir uns darunter vorzustellen haben. Sachlich handelt es sich hier überhaupt nicht ‚um so etwas wie' Rätsel. Aber wir spüren, was hier gesagt ist, ohne es eigentlich zu verstehen. In den Worten ersteht geradezu dasjenige, was in ihm ausgesprochen ist, indem das in ihm Ausgesprochene von den Worten selbst zugleich direkt betroffen wird. Das ist die Bestimmtheit des Wortes, die ihm Wucht und Nachdruck verleiht und Eindringlichkeit. „Es war leicht, hier zu sitzen und das Nötige von Wind, Wetter und Regen zu reden. Welch ein Unterschied gegen heute nacht, wo man vor Grübeln nicht schlafen konnte." (H. I. 61)[1].) ‚Das Nötige' ist hier niemals ‚Etwas', das in bezug auf das Wetter zu sagen nötig sein könnte. Ohne irgendein Etwas, auf das es sich bezieht, bringt es uns unmittelbar von innen heraus etwas den Worten wie Angemessenes in den Sinn. Die sprachliche Bestimmtheit ist hier, daß das Wort uns mit seiner eigenen Intensität anspringt und etwas in uns rege macht: „Welch ein Unterschied gegen heute nacht"; nie vorher ist irgendetwas von dieser Nacht gesagt. Es wird auch weiter nichts gesagt darüber. Und es ist auch nicht nötig. Die paar Worte erleuchten die ganze Situation, die sie selbst eben zugleich geboren haben. Es soll hiermit nicht gesagt sein, daß wir uns etwa auf Grund der Worte Hamsuns als eines deutlichen Hinweises die angegebene Situation in Gedanken erschöpfend auszumalen in der Lage wären, sondern vielmehr, daß mit den gesagten Worten selbst alles, was gesagt sein soll, auch gesagt ist.

Thomas Mann würde die ganze Nacht beschrieben haben, oder das zum mindesten im gegebenen Augenblick nachgeholt haben. Sicherlich hätte er auch Einiges von dem Winde angeführt, was im einzelnen sozusagen nötig sein kann. Hamsun zeigt die Sache direkt in den Worten: „Wieviel ihm von dem Berg gehört? Daniel zeigte: Eine gute halbe Meile auf dieser Seite und bis zur Nachbarsennhütte, dem zweiten Torahus, auf der anderen Seite." (H. I. 6.) Weiter wird wieder nichts gesagt. Und doch ersteht vor unseren Augen[2]) der weite Berg Daniels: diese Seite, eine halbe Meile, die Nachbarsennhütte,

[1]) An der Stelle heißt es weiter: „Wo läuft der Weg? Nirgends. Aber wo läuft denn der Rückweg? — Nirgends."

[2]) Das ist jedoch nicht im Sinne eines „Bildes" zu verstehen.

Digitized by Google

die andere Seite. Und wie dieser Berg da in den Worten ersteht, ist es zugleich einleuchtend, daß man, wie Daniel, diesen Berg nicht verkaufen kann.

Thomas Mann muß sich weitschweifiger ausdrücken, weil er mit Worten die Sache zeigt. Um den Berg zu zeigen, beschreibt er die Landschaft, in der der Berg liegt, und dann den Berg in und mit der umgebenden Landschaft. Er beschreibt die Sache als Gemälde, als ein optisch sichtbares Bild. So führt er uns zuerst Hans Castorp selbst vor, sein Äußeres, seinen Charakter, sein bisheriges Leben; dann läßt er ihn in die Berge fahren. Er beschreibt die Fahrt, die Berge, das Sanatorium, kurz: den neuen Schauplatz, in den Hans Castorp eintritt. Und dann läßt er den nun bekannten Hans Castorp auf dem ebenfalls bekannten Schauplatz handeln und wandeln. Und das ist durchgängig bei allen Hauptpersonen so: erst werden sie selbst beschrieben und dann in weiterer Beschreibung an bekanntem Ort in Handlung gezeigt.

Settembrini ist nicht ein Revolutionär, wie Direktor Oliver ein Schulmeister ist, sondern er ist ein lebhafter Italiener und wird als solcher beschrieben. Dann wird in bezug auf ihn Liberalismus und Demokratismus beschrieben und dann beides verbunden zu dem: liberale und revolutionäre Reden haltenden Settembrini. Es sind mehrere Sachen, die addiert werden. Settembrini ist ein Mann, der den Demokratismus an sich und mit sich herumträgt wie ein Kleidungsstück. Er ist aber nicht als dieser Settembrini zugleich eine Verkörperung dieses Demokratismus, wie Direktor Oliver tatsächlich die Verkörperung eines verbildeten Schulmeisters ist; d. h. was dieser tut, denkt und sagt, das allein stellt ihn zugleich auch dar, verkörpert ihn, und er lebt, was er ist. Er ist als dieser Mensch, als der er dargestellt wird, ein verbildeter Schulmeister. Settembrini aber könnte man ebensogut einen Kommunismus oder Nationalismus anhängen. Es ist gleichgültig, was man im einzelnen addiert.

Was auch immer bei Thomas Mann Neues in die Geschichte eingeführt wird, wird bis ins einzelnste beschrieben und vorgezeigt. Auf vielen Seiten wird das Taufgeschirr Stück für Stück der Betrachtung unterzogen[1]). „Wir neigen der

[1]) Es ist wie eine Bestandesaufnahme für eine Versteigerung. Die Beschreibung hat nur ein sachliches Interesse und Liebhaberwert. Ganz anders, wenn Hamsun in der „Stadt Segelfoß"

Digitized by Google

Ansicht zu, daß nur das Gründliche wahrhaft unterhaltend (!!) sei" (M. I, 10). Das ist Sach- und Ausdrucksbestimmtheit, die viele sachbestimmte Gegenstände erfaßt und alle zusammen in Gedanken zu einem Gebilde zusammenbaut. Um es bauen zu können, müssen alle Bausteine zueinander passen — sachlich sowohl als auch bedeutungsmäßig — die blauen Augen Hans Castorps zu denen seines Großvaters. Es darf nichts Widersprechendes vorkommen. Um Hans Castorp zu verstehen, muß man „alles sagen, was für ihn einnehmen kann" (M. I, 57). Deshalb wird der Großvater eingehendst geschildert bis zu Halskrause, Schnupftuch und Gliederbewegungen. Man muß das im einzelnen nachlesen.

Mit wie wenig Worten stellt dagegen Hamsun Daniels Vater dar: „Sein Vater vernachlässigte alles, was er hatte, auch den Hof und sich selber. Das ist leicht gesagt, aber es hatte seinen Grund. Das Elend begann, als seine Frau starb, und das Elend wuchs in zwanzig Jahren; dann starb er in Saus und Braus, und der Hof wurde verkauft" (H. I, 1). Das ist zugleich ein Beispiel für die direkte Ausdrucksweise und dafür, wie eins am anderen, die Sache am Menschen und der Mensch in der Sache, dargestellt wird. Und in diesen paar Worten, die den Vater Daniels darstellen, ist von dem Sohn, Daniel selbst, ebenfalls etwas mit dargestellt, der auch irgendwie in Saus und Braus lebt. Wir sind nicht überrascht, daß der Mann ein Haus anzünden will und es nicht tut, und daß der Mann auf die Leute schießt. Und er schießt wirklich. Es wird nicht von einem Gegenstand, der Daniel ist, erzählt, daß dieser Daniel da etwas tut, nämlich schießt; die Sache ist hier vielmehr in den Worten wirklich gegenwärtig, oder besser: sie ist in den Worten gleichsam wirklich und nicht wie bei Thomas Mann erst als Sache jenseits der Worte, die dann als Ausdrücke auf ein Äußeres gehen und gehen müssen. Die sprachliche Bestimmtheit Hamsuns liegt darin, daß unmittelbar im Wort sich die ganze sogenannte Sache ausspricht und wirklich ist im Sinne des Humboldtschen Satzes, daß ‚die Sprache eine wahre Welt sei'.

S. (33 ff.) das Silbergeschirr des Hauses Holmsen vorzeigt. Das ist keine Sache für sich, keine Milieuschilderung, sondern eine reale Macht, die mitten in der Handlung steht, ihre Kreise zieht und Menschen erschüttert. Sie spiegeln sich gleichsam in dem Glanz des Geschirrs.

Digitized by Google

IV.

Die zuletzt aufgezeigten Ausdrucksunterschiede machen sich überall auch in der Gesamtgestaltung der beiden in Frage stehenden Romane: Der Zauberberg und Das letzte Kapitel bemerkbar. Die Unterschiedlichkeit der Ausdrucksbehandlung bestimmt diese Gestaltung ganz allgemein und wirkt sich unmittelbar in dem Fortgang der ganzen Geschichte überhaupt aus. Abschließend soll noch auf diesen Unterschied eingegangen werden, der kein sprachlicher, wohl aber eine notwendige Folge der besprochenen sprachlichen Unterschiede ist.

Thomas Mann sagt: „Geschichten müssen vergangen sein, und je vergangener, könnte man sagen, desto besser für sie und ihre Eigenschaft als Geschichte und für den Erzähler, den raunenden Erzähler des Imperfekts" (M. I, 9). Das ist eine programmatische und für alle Romane Thomas Manns, auch den Zauberberg, geltende Erklärung. Thomas Mann erzählt bewußt eine Geschichte. Die Erzählung als solche ist dabei etwas anderes als das Faktum der Geschichte, die wirklich ist oder gewesen ist, oder die vom Dichter erfunden worden ist und von und in der Erzählung nachgebildet wird. Die Geschichte selbst (das Faktum) ist der Orientierungspunkt, an den die Erzählung sich hält, der Faden, an dem sie prozediert. Der Fortgang des Romans ist dementsprechend ein linearer; er ist historisch. Auch die damit mögliche Spannung ist eine historische: Was tritt jetzt Neues und Unerwartetes ein? Thomas Mann verrät nichts im voraus von dem Fortgang. Er macht uns neugierig, wie der Historiker, der immer neue Tatsachen hinzubringt. Am Ende des ersten Bandes im Zauberberg erhält Hans Castorp endlich das Taschentuch seiner Geliebten.

Der Fortgang kann schnell, fesselnd oder auch langsam und langweilig sein. Immer sind es neue Begebenheiten, die die sie beschreibende Erzählung verlängern, komplizieren, beenden. Der Krieg ist es im Zauberberg, der den Roman plötzlich beendet. Dabei fällt der Schluß des Romans immer mit dem Ende der Geschichte (im Sinne von Erschöpfung des Stoffes) zusammen[1]). Beide sind nicht identisch. Man kann sagen: Der Roman, die Erzählung ist da beschlossen,

[1]) Wo das nicht der Fall ist, ist entweder die sachliche Einheit des Romans gestört oder der Schluß desselben ist unmo iviert und gesucht.

Digitized by Google

wo die Geschichte ein Ende hat. Das Treibende im Fortgang der Erzählung liegt im Fortgang der Geschichte. Die Geschichte ist der eigentliche äußere Gegenstand; die Erzählung vervollständigt sich nur in bezug auf ihn.

Ganz anders bei Knut Hamsun. Da gibt es keine Geschichte, keine Trennung von Geschichte und Erzählung, keinen historischen Fortgang und historische Spannung. Auf der ersten Seite im ‚letzten Kapitel' sagt Hamsun alles, was sich im ganzen Roman späterhin gestaltet. Alles ist in seiner Deutlichkeit in den ersten Worten enthalten: „Ja, wir sind Landstreicher auf Erden. Wir wandern Wege und Wüsten, zuweilen kriechen wir, zuweilen gehen wir aufrecht und zertreten einander. So auch Daniel, der zertrat und selbst zertreten ward[1])". (H. I, 1.) Hamsun eröffnet von vornherein, was erst später kommt; es liegt ihm nichts daran, es zu verbergen. Er bedarf nicht irgend welcher Fakten, auf die hin er ein Publikum in Spannung halten müßte. Auf der ersten Seite gibt er preis, was erst viel später eintritt: „Es dauerte ein paar Tage, aber damals herrschte er über den Berg und schoß auf die Leute. Das ist lange her, wir waren alle damals jünger". (H. I, 1.) Es ist die Hauptsache des Romans, die gleich zu Anfang dem Blick eröffnet wird. Und erst im zweiten Band, fast am Ende, ist es soweit: „Da war es, daß Daniel den Torahusberg beherrschte, wahrhaftig, niemand kam ihm nahe". (H. II, 250.) Der Fortgang ist kein historischer, bei dem immer nur kommen könnte, was gerade an der Reihe ist. Es findet sich überhaupt kein Fortgang im eigentlichen Sinne, sondern nur eine in der Darstellung zunehmende Verkörperung. Was heißt das? Zunächst geschieht in dem rein äußerlich andauernden weiteren Verlaufe des Romans nicht prinzipiell Neues[2]). Gleich die ersten Sätze sind wie ein Rahmen,

[1]) Das ist bei Hamsun nicht als eine allgemeine Einleitung zu verstehen, sondern es trifft wörtlich die ganze Sache im Zentrum, Daniel und die anderen Personen des Romans; und zwar diese alle nicht allgemein, sondern jeden einzelnen wörtlich bestimmt, auch Daniel, so konkret wie er da steht und für diesen Fall, nicht wie bei Th. Mann, der Hans Castorp „aus Achtung vor seinem Schicksal" „eine gewisse überpersönliche Bedeutung zuzuschreiben geneigt" (M. I, 57) ist, die wir dann in ihrer überpersönlichen Bedeutung auf uns, auf Leute des Typs Hans Castorp beziehen. Bei Hamsun dagegen ist das persönliche Selbst eines Menschen ein Allgemeines.

[2]) Konkretionen eines zwar allgemein, aber wörtlich bestimmt Gesagten (z. B. Kriechen) in bestimmten Fällen (Verkauf der Tischdecke des Doktors) ist nichts prinzipiell Neues.

Digitized by Google

der den ganzen Roman umschließt. Mehr noch: Was auch immer an neuen Begebenheiten eintritt, ist schon irgendwie in den ersten Worten und Sätzen eingeschlossen, in ihnen angedeutet. Diese Worte und Sätze tragen wie schwanger alle jene weiteren Begebenheiten in sich. Die Begebenheiten sind eine Verkörperung des in den Worten noch ‚unangebunden Herumschwankenden', aber doch irgendwie unausgesprochen Vorhandenen. Das zuerst gleichsam frei Schwebende wird dann an bestimmte marksteinartige Punkte, Ereignisse angebunden und so weiter gestaltet und konkreter gemacht. Dabei geht eine Verdeutlichung und Intensivierung nebenher. Die einzelnen Geschehnisse verlängern nicht im Sinne eines linearen Fortganges, sondern an ihnen erscheint das Darzustellende und bereits Dargestellte in einem neuen Lichte[1]). Oft wird etwas mit ganz anderen Worten noch einmal und ganz anders, ja sachlich besehen widersprechend gesagt. Das Weitersprechen ist eine dauernde Durchgestaltung und Erfüllung.

Statt des auf die Geschichte nach außen bezogenen Fortganges bei Thomas Mann finden wir bei Hamsun die innere Gestaltung. Diese innere Gestaltung hat keinerlei Beziehung zu einer gegenständlichen Geschichte, die sie erzählte. Es gibt deshalb bei Hamsun — ganz entsprechend dem Wort, das nicht Ausdruck für etwas sein konnte, da es sich nicht auf Etwas bezog, das es meint — überhaupt keine Geschichte, die erzählt würde, und an der die Erzählung sich forttastete. Wenn es aber hier keine Geschichte gibt, so kann es auch keine Erzählung geben, die doch immer Erzählung einer Geschichte, Beschreibung von Etwas ist. Knut Hamsun ist kein Erzähler, wie sich Thomas Mann selbst

---

[1]) Beispiel für ein Selbiges in neuem Lichte von einer entgegengesetzten Seite: „Sie weiß nichts Besonderes, spricht das nicht nuancierte Norwegisch der Mittelklasse, sie singt nicht besser als alle anderen, hat keine Haushaltung gelernt, kann keine Alltagsarbeit verrichten, sich nicht einmal eine Bluse nähen, aber sie kann auf der Schreibmaschine tippen und hat französisch gelernt.

Arme Julie d'Espart!

Aber sie ist so hübsch, braunäugig und lebhaft, und vielleicht sieht sie es auch ein wenig darauf ab, feuriger zu sein als sie ist, wie könnte sie sonst zeigen, welcher Rasse sie angehört! Südfranzösin. Und mochte es nun mit ihrem unregelmäßigen Ursprung sein, wie es wollte, so war sie jedenfalls ein Kind in der Liebe.

Glückliche Julie d'Espart." (H. I., 31.)

Digitized by Google

‚raunenden Erzähler des Imperfekts' nennt und das auch ist. Gegenüber der Erzählung Thomas Manns sind die Romane Hamsuns eine Gestaltung von etwas, das sich in Worten allererst darstellt. Ob man das in einem bestimmten Sinn Dichtung nennen kann, ist eine Frage.

Dem bei Thomas Mann zwischen Geschichte und Erzählung der Geschichte spielenden und durch das Verhältnis beider zueinander motivierten Fortgang als solchen entspricht bei Hamsun, sofern man hier überhaupt von einem ‚Zwischen' zwischen Gestaltung und Darstellung reden kann, die bereits oben erwähnte Verkörperung. Was wir im ‚letzten Kapitel' im einzelnen lesen, ist eine Verkörperung dessen, was schon in den ersten Worten ebenfalls verkörpert gegenwärtig ist. Diese Verkörperung ist nicht wie der Fortgang bei Thomas Mann linear, sondern allseitig. Sie prozediert nicht wie jener von vorn nach hinten. Das in allen Worten Dargestellte verkörpert gewissermaßen das in allen anderen Worten Dargestellte. Man kann kleine Teile aus dem ‚letzten Kapitel' in beliebiger Reihenfolge lesen, und man hat: Das letzte Kapitel, hat es irgendwie ganz. Den Zauberberg muß man ganz lesen, und zwar von vorn an bis hinten hin.

Der Fortgang bei Thomas Mann unterliegt der doppelten Motivation: der des historischen Fortganges der Geschichte, welcher Fortgang schon angedeutet wurde und sich bei Hamsun nicht fand, und derjenigen einer bestimmenden deutlichen Charakterisierung der einzelnen Sachen. Im Zauberberg werden bestimmte Sachen beschrieben und eindeutige Charaktere geschildert. Hans Castorp kann nur gewisse Eigenschaften haben und Settembrini gewisse andere, die gegeneinander charakterisierend hervortreten und einander ausschließen. Hamsun kennt auch diese Motivation nicht, welche Eigenschaften im einzelnen Falle möglich sind und welche nicht. Denn sie ist ebenfalls eine sachliche Motivation, von der im Gedanken bereits fertigen Sache her. Er stellt die Welt dar, wie sie ist, Leben und Menschen mit und in ihren Widersprüchen. Thomas Mann beschreibt bestimmte Sachen und bestimmte Charaktere. Wir lesen den Zauberberg zum zweiten Male, weil wir ein Interesse haben für die ‚überpersönliche Bedeutung' von Hans Castorps Charakter und Persönlichkeit. Diese Persönlich-

Digitized by Google

keit ist aber keine Person, sondern ein Typus, und zwar ein Typus der gleichen Art, wie in der Wissenschaft wissenschaftliche Typen herausgestellt sind.

Das letzte Kapitel lesen wir immer wieder, weil in ihm Leben und Welt uns offenbar wird und immer wieder darin sich offenbart. Im Zauberberg interessiert uns die Geschichte, die wir lesen und hinterher kennen und vielleicht vergessen. Im letzten Kapitel ist die sogenannte Geschichte etwas, an dem sich die Offenbarwerdung der Welt entzündet. Was wir da hören, das sind wir selber, das ist die Welt. Es ist nicht vergangen, sondern ist heute und morgen und immer, wie es gestern war, selbst wenn Hamsun in der Vergangenheit spricht[1]). Bei Thomas Mann ist die gedankliche Vergangenheit notwendig. Mit ihr als Tempus rückt er sich die Geschichte, die er erzählen will, vom Leibe, um sie damit zu versachlichen und zu vergegenständlichen. Deshalb „müssen Geschichten — d. h. der sachliche Vorgang — vergangen sein". Das Imperfekt unterstützt ihn ausdrücklich, etwas Äußeres, Abgerücktes zu treffen. Deshalb ist es für ihn, den Erzähler, und sogar für die Geschichte selbst ‚in ihrer Eigenschaft als Geschichte um so besser, je vergangener sie ist'. Der Zauberberg ist nicht Welt, sondern Panorama.

V.

Zum Schluß eine kurze Zusammenfassung der unterschiedlichen Merkmale an der Dichtung Knut Hamsuns und Thomas Manns! Die Dichtung Thomas Manns ist Erzählung, Erzählung einer Geschichte im Sinne eines Berichtes von Etwas. Wichtig dabei ist die Doppelheit und Auseinandergetretenheit von Erzählung und Geschichte (Stoff = Gegenstand). Der Erzählung gegenüber ist die Geschichte, der Gegenstand immer schon vorhanden und gegeben, selbst dann, wenn er als Stoff des Romans nicht vorgefunden, sondern erfunden ist. Das Zeitproblem ist hier in einem historischen Sinne akut[2]).

[1]) Hinter der temporalen Vergangenheit verbirgt sich eine eigentliche Präsenz. Der Dichter tut, als ob das alles, was er sagt, längst gewesen wäre, und wenn dieses, so um überhaupt der Sache selbst als Sache und einer sachlichen Interpretation zu entgehen.

[2]) Schon im reinen Ausdruck setzt die aristotelische Frage nach der Einheit der Zeit im dichterischen Kunstwerk ein. Man hätte die ganze Untersuchung auch auf diese Frage konzentrieren können.

Digitized by Google

Die Worte und Sätze haben den Charakter von Pfeilen, die Etwas zielsicher treffen sollen, etwas Äußeres, ihnen Jenseitiges. Zwischen Wort und Satz besteht kein eigentlicher Unterschied; beide sind in gleicher Weise Ausdrücke für die Sache. Als Ausdrücke verlieren sie ihre Wörtlichkeit und treten gleichberechtigt neben möglichen Ausdrücken anderer Art wie: Zeichen, Redensarten, Schlagworten und reinen Termini auf. Die Sprache ist das Mittel, den Gegenstand zu erreichen, zu fixieren und zu vermitteln. Sie ist hier, wie Humboldt sich ausdrückt, ‚Austauschungsmittel'. Der Gegenstand ist nicht in sie ausgesprochenermaßen eingebettet, sondern gedacht und bildlich nachgezeichnet. Der Zauberberg ist ein Abbild einer gedachten möglichen und zum Teil wirklichen gebildeten Welt[1]).

‚Das letzte Kapitel' ist die Welt im Wort. Hamsun erzählt nicht eine Geschichte; sein Roman ist Gestaltung und Ausprägung eines den Worten der menschlichen Sprache Innerlichen und in ihnen Ausgesprochenen. In der Ausprägung der Worte selbst gewinnt etwas Gestalt und stellt sich gleichsam aus ihnen heraus. Mit der Ausgesprochenheit wird das Ausgesprochene allererst geschaffen: dargestellt. Es hat hier keinen Sinn, von einem eigentlichen Stoff, auf den der Roman zurückgeht, zu reden. Er existiert, wenn überhaupt[2]),

---

[1]) „Das Café ist neutrales, vom Wechsel der Jahreszeiten unberührtes Gebiet, wissen Sie, das stellt sozusagen die entrückte und erhabene Sphäre des Literarischen dar, in der man nur vornehmer Einfälle fähig ist." (Tonio Kröger, S. 47.) „Jeder echte und aufrichtige Künstler lächelt über die Naivität dieses Pfuscherirrtums, melancholisch vielleicht, aber er lächelt. Denn das, was man sagt, darf ja niemals die Hauptsache sein, sondern nur das an und für sich gleichgültige Material, aus dem das ästhetische Gebilde in spielender und gelassener Überlegenheit zusammenzusetzen ist." (Ebenda S. 49.) „Das Gefühl, das warme herzliche Gefühl ist immer banal und unbrauchbar, und künstlerisch sind bloß die Gereiztheiten und kalten Ekstasen unseres verdorbenen, unseres artistischen Nervensystems. Es ist nötig, daß man irgendetwas Außermenschliches und Unmenschliches sei, daß man zum Menschlichen in einem seltsam fernen und unbeteiligten Verhältnis stehe, um imstande und überhaupt versucht zu sein, es zu spielen, damit zu spielen, es wirksam und geschmackvoll darzustellen. Die Begabung für Stil, Form und Ausdruck setzt dies kühle und wählerische Verhältnis zum Menschlichen voraus. Denn das Gesunde und Starke hat keinen Geschmack." (Ebenda S. 49f.)

[2]) Bei einem wirklichen Dichter besteht er wohl, was die Ebene des Dichtungseins betrifft, überhaupt nur sehr fragmentarisch. Hamsun dichtet nicht im Café, sondern schreibt oft im Dunkeln, wenn er im Bett nachts aufwacht und ihm die Worte kommen. (Siehe: Der wilde Chor S. 116.)

Digitized by Google

lediglich als Vorwurf beim Dichter, hat aber, durch die wörtliche Darstellung in das Reich des Wortes erhoben, keine Beziehung mehr zu einem Stoff-Gegenstand, wie das bei Thomas Mann der Fall ist, dessen Erzählung den Stoff raumzeitlich und auch gegenständlich immer, auch nach der dichterischen Verarbeitung noch, an Stoffes-Stelle trifft. Hier wird der Stoff selbst heruntererzählt und beschrieben. Bei Hamsun offenbart sich die Welt, nicht der Stoff eines Vorwurfes. Die ‚Einheit der Zeit' ist hier keine Einheit einer historischen Zeit; sie muß vielmehr im Tempus — überhaupt des Wortes (im Verbum, im Zeitwort) gesucht werden. Vergangenheit hat nichts zu tun mit historischem Gewesensein. Wie alles Andere spricht sich auch Zeitlichkeit allererst in den Worten aus[1]).

Überhaupt: Wort und Sprache sind bei Hamsun das alleinige Material der Dichtung. Hamsun gebraucht sie wie einen Stoff, wie der Musiker den Ton. Es gibt für ihn nur Worte, keine andere Ausdrucksmöglichkeit als die Sprache. Und wo er auch einmal einen Terminus, ein Schlagwort, eine Redensart verwendet, gebraucht er sie wörtlich, nämlich in ihrer wörtlichen Leerheit und nicht in ihrer Ausdrucksbestimmtheit. Dem Ausdruck Thomas Manns, der etwas anderes bezeichnet und meint, steht bei Hamsun das Wort gegenüber, das wörtlich für sich selber steht.

Wie sich in vorliegender Betrachtung zeigte, ist Dichtung bei Thomas Mann etwas anderes als bei Knut Hamsun. Dieses Ergebnis drängt zu der allgemeinen Frage nach dem Sein der Dichtung überhaupt. Eine bloße Verifizierung dieses Problems erhellt die prinzipielle Bedeutung der ganzen Untersuchung.

Man könnte annehmen, die aufgezeigten Unterschiede in der Dichtung Thomas Manns und Hamsuns seien Stilunterschiede, die angegebene Frage eine Stilfrage. Das ist nicht der Fall. Der Stil einer Dichtung ist etwas, das der Dichtung zu ihrem Dichtungsein obendrein noch zukommen kann und zukommt und dem sie neben und mit anderen Dichtungen subsumptionsmäßig als demselben Stil zugehört. Niemals ist eine Dichtung schlechtweg: Stil[2]).

[1]) Das ‚es war einmal' hat für die Dichtung einen ganz eminenten Sinn.

[2]) Eine Dichtung muß bereits Dichtung sein, ehe sie einen ihr zueigenen Stil zeigen kann. Umgekehrt macht der Stil eines Werkes nicht, daß das Werk ein Kunstwerk ist.

Digitized by Google

Stilunterschiede und mit ihnen ganz allgemein alle in der Literaturgeschichte behandelten Verschiedenheiten sind bloße Beschaffenheitsunterschiede. Die zwischen Thomas Mann und Knut Hamsun nachgewiesene Differenz betrifft aber keineswegs bloße Beschaffenheiten ihrer Dichtung, sondern gerade das Sein dieser Dichtung selbst. In der Dichtung Hamsuns sind Sprache und Wort selbst der Ausdruck; d. h. die Sprache und das Wort SIND der Ausdruck, dieses in einem ganz konkreten, gleichsam wort-materiellen Sinn, der zu sagen berechtigt: Dichtung ist Sprache, leibhaft-materiell Wort und Sprache (sprachlicher Ausdruck). Bei Thomas Mann dahingegen ist der Ausdruck Ausdruck, das Sein seiner Dichtung schlechtweg: Ausdruck[1]), und zwar ebenfalls materialiter Ausdruck, wenn in bezug auf den Ausdruck von ‚materialiter' zu reden überhaupt einen Sinn hat, wie das der Sprache und dem Wort gegenüber in einem durchaus erfüllbaren Sinne der Fall ist.

Der dargelegte Unterschied zwischen Thomas Mann und Knut Hamsun ist also viel einschneidender als ein bloßer Stil und Beschaffenheitsunterschied. Es handelt sich vielmehr um einen prinzipiellen Seinsunterschied. Ihrem Sein nach ist die Dichtung bei Thomas Mann etwas vollkommen anderes als bei Hamsun. Diese doppelte Antwort auf die eine Frage nach dem Dichtungsein der Dichtung[2]) macht die Frage besonders eindringlich: Was ist denn überhaupt Dichtung? Diese kunstwissenschaftliche Frage soll hier nur gestellt, nicht gelöst werden. Aber im Interesse der Dichtung soll sie gestellt werden.

[1]) Und zwar nicht sprachlicher Ausdruck, wie bei Th. Mann, sondern allein ausdrücklicher Ausdruck, d. h. nichts als bloß Ausdruck.

[2]) Die Frage zielt nicht auf so etwas, wie eine Idee oder ein Wesen der Dichtung, sondern lediglich auf das, was man der Sache nach meint, wenn man adäquat von Dichtung spricht; oder anders: um die Sache Dichtung, die man meint und behauptet, wenn man sagt: eine Dichtung sei Dichtung.

Digitized by Google

Zur naturwissenschaftlichen Begriffsbildung im Griechischen

Von BRUNO SNELL, Hamburg

Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff
zum 80. Geburtstag gewidmet.

Der Philologe, der über naturwissenschaftliche Begriffsbildung sprechen will, kann das nicht in der Absicht tun, etwas auszusagen über die Brauchbarkeit der Sprache zur Erreichung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und über den objektiven Wert und die Geltung dieser Begriffe. Was den Philologen interessiert an der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, ist die Frage, welche Möglichkeiten der täglichen Sprache hier zur Entwicklung gebracht sind, und wo die Ansatzpunkte für die wissenschaftliche Begriffsbildung in der vorwissenschaftlichen Sprache gegeben sind, d. h. einerseits, welche Möglichkeiten der Sprache ausgeschaltet und vernachlässigt werden, und andererseits, welche Formen der Sprache ausgebildet sein müssen, um wissenschaftliche Begriffe bilden zu können.

Der Philologe wird also nicht auf die objektive Seite blicken, auf die gegenständliche Bedeutung und Gültigkeit der gebildeten Begriffe, — hier liegt vielmehr das Feld für den eigentlichen Historiker der Naturwissenschaften —, sondern auf die Sprache als das Vehikel des menschlichen Geistes und das Mittel der Erkenntnis. Und gerade für den Gräzisten muß dieser Gegenstand besonders reizvoll sein, denn das Verhältnis der Sprache zur wissenschaftlichen Begriffsbildung in dem angegebenen Sinne läßt sich, streng genommen, nur an der griechischen Sprache beobachten, da nur hier die naturwissenschaftliche Begriffsbildung in einem organischen Prozeß aus der Entwicklung der Sprache hervorgewachsen ist. Denn nur in Griechenland ist das theoretische Bewußtsein selbständig entstanden, und darum gibt es nur hier eine autochthone wissenschaftliche Begriffsbildung, — alle anderen Sprachen dagegen zehren hiervon, haben entlehnt, übersetzt oder sind in noch lockerer Form vom Griechischen abhängig. Die einmalige Leistung der Griechen hat die anderen Völker über ihre Eigenentwicklung hinaus gefördert und ihnen damit Kräfte gespart.

Digitized by Google

In Griechenland sehen wir die sprachlichen — und das heißt zugleich die geistigen — Voraussetzungen für eine wissenschaftliche Begriffsbildung sich schon in den ältesten Zeiten entwickeln. Es ist z. B. nicht abzusehen, wie in Griechenland die Naturwissenschaften und überhaupt die Philosophie hätten entstehen können, wenn nicht das Griechische den bestimmten Artikel besessen hätte. Denn wie kann ein wissenschaftliches Denken der Wendungen entraten wie „das Wasser", „das Kalte", „das Denken"? Wie hätte man das Allgemeine als ein Bestimmtes setzen, wie hätte man etwas Adjektivisches oder Verbales begrifflich fixieren können, wenn der bestimmte Artikel nicht die Möglichkeit geboten hätte, auch etwas anderes als einen dinglichen Gegenstand als Gegenstand aufzufassen, — als „Gegenstand des Denkens", das heißt aber, Abstraktionen zu bilden? Und im Gebrauch des bestimmten Artikels ist, wie gleich noch des näheren zu erläutern sein wird, die homerische Sprache schon weiter entwickelt als es etwa das klassische Latein ist. Noch Cicero hat ungeheuere Mühe damit, die einfachsten philosophischen Begriffe auf Latein wiederzugeben, nur weil ihm der Artikel nicht zu Gebote steht, aber trotzdem kann er durch Umschreibungen die Begriffe nachbilden, — er übersetzt etwa „das Gute" mit „id quod bonum est". Solche Fälle im Lateinischen zeigen, wie eine Sprache Gedanken rezipieren kann, die über ihre eigenen unmittelbaren Ausdrucksmöglichkeiten hinausgehen; so wird in diesem Falle eine wissenschaftliche Begriffsbildung auch ohne Artikel versucht. Dieser Zustand, der nur möglich ist bei einer gewissen Entlehnung des Gedankens, zeigt, wie die entwickelten Formen der Sprache schon angelegt sein müssen in der früheren Sprache, — in diesem Sinne sprechen wir von Ansatzpunkten in der Sprache.

Um die Ansatzpunkte für den wissenschaftlichen Begriff im Griechischen kennen zu lernen, müssen wir kurz die Entwicklung des bestimmten Artikels verfolgen[1]).

Bei Homer beginnt der Artikel erst langsam sich aus dem Demonstrativpronomen zu entwickeln. „Das" Pferd bedeutet bei ihm nie den Begriff des

[1]) Vgl. Kühner-Gerth, Gramm. d. griech. Sprache I, 575 ff, mit reicher Materialsammlung.

Digitized by Google

Pferdes, sondern immer nur das bestimmte, einzelne Pferd, und in diesem Sinne wird der Artikel schon zur Substantivierung von Adjektiven verwandt, z. B. beim Superlativ: τὸν ἄριστον Ἀχαιῶν.

So kann Homer auch sprechen von τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα.

Dabei bezeichnet der Plural noch nicht abstrakt „das Seiende", sondern nur die Summe alles jetzt Seienden, die all dem Zukünftigen gegenübergestellt wird. Gerade in solchen Gegensätzen erhält man gelegentlich den Eindruck, als ob Homer schon den generellen Gebrauch des Artikels gekannt hätte: I 320 κάτθαν' ὁμῶς ὅ τ' ἀεργὸς ἀνὴρ ὅ τε πολλὰ ἐοργώς „Der Tätige starb wie der Untätige" oder ρ 218 ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον. Solche sprichwörtlichen Redensarten setzen aber immer ein Individuum, und hier ist mit dem ὁ durchaus hingewiesen auf einen Einzelnen, wenn auch nicht mehr körperlich mit dem Finger.

Auch bei Hesiod fehlt noch der Artikel, wie er später den wissenschaftlichen Begriff kennzeichnet. Wo wir „das" Gerechte sagen, sagt er ohne Artikel δίκαιον „Gerechtes" (Erga 226) oder aber mit Artikel im Plural τὰ δίκαια „eine Reihe von einzelnen Gerechten" (217 ἐς τὰ δίκαια, 280 τὰ δίκαι' ἀγορεῦσαι). Auch in der späteren Poesie läßt sich das Fehlen des generellen Artikels noch nachweisen[1]). In der Tragödie finden wir ihn jedoch von Anfang an beim substantivierten Adjektiv, — besonders sofern dies Werte bezeichnet, — dagegen setzt ihn Aischylos noch nicht bei Abstractis[2]).

Während sich die Poesie so noch in verhältnismäßig später Zeit zurückhaltend dem generellen Artikel gegenüber verhält, sitzt in der literarischen Prosa dieser allgemeine Gebrauch des Artikels von Anfang an fest. Zur Zeit des Aischylos finden wir Heraklit von dem Denken reden (112, 113), von dem Allgemeinen (2, 114), dem Logos (50), obwohl er, verglichen etwa mit Platon,

---

[1]) Die Behauptung von Lobel, ΑΛΚΑΙΟΥ ΜΕΛΗ LXXIV ff., die lesbischen Dichter benutzten den Artikel schon generell, ist, so weit es sich um den Gebrauch vor dem Substantiv handelt, schon von H. Fränkel, GGA 1928, 276, 1 widerlegt, aber sie gilt auch nicht für die substantivierten Adjektive, denn auch hier wird durch den Artikel immer ein Bestimmtes gesetzt.

[2]) Deren Behandlung als mythische Namen s. u.

Digitized by Google

den Artikel noch sehr spärlich verwendet[1]). Es ist also durchaus keine zufällige Verbindung, die zwischen dem logischen Denken und diesem Gebrauch des Artikels besteht. Die Ausbildung des Artikels ist eine Voraussetzung des abstrakten Denkens. In ähnlicher Weise würde sich übrigens aufweisen lassen, wie auch die Entwicklung der Kopula, die es ursprünglich im Griechischen ebenso wenig gab, wie in anderen primitiven Sprachen, die Voraussetzung dafür ist, ein prägnantes Urteil zu formulieren. Mit dem Artikel und mit der Kopula sind von der Sprache also ganz neue Kategorien geschaffen, in denen sich nun das wissenschaftliche Denken aussprechen kann.

Mit dieser Entwicklung geht nun eine weitere Umbildung der Sprache vor sich, die sich besonders deutlich am Substantiv zeigt. Die Entwicklung des Denkens ist bezeichnet durch die immer größere Ausdehnung, die die Substantive gewinnen[2]). Denn das Substantiv als Träger des Begriffs bildet die wichtigste Kategorie der wissenschaftlichen Sprache, das Gegenstandswort, das die Erscheinungen verfestigt, so daß es dem Denken einen Gegenstand setzt. Aber wenn wir das Substantiv „Gegenstandswort" nennen oder „Dingwort", so ist damit nur e i n e Funktion des Substantivs bezeichnet. Im Griechischen (und daher auch im Lateinischen) nennt man das Substantiv „Name", „Nomen". Damit hat eine ganz andere Art von Substantiven der ganzen Klasse ihren Namen gegeben. Dingwort und Name sind zwei getrennte Gruppen von Substantiven. Fragen wir, welche dieser zwei Arten zur naturwissenschaftlichen Begriffsbildung hinführt, so kann kein Zweifel sein, daß nur das Dingwort dies leistet. Denn während der Name immer nur ein einzelnes bezeichnet, ist im Dingwort ein Einordnungsprinzip angelegt, ja im Dingwort finden wir geradezu die Urform der wissenschaftlichen Subsumption und Klassifikation. Mit der Bezeichnung durch das Dingwort ist die erste Erkenntnis gegeben, da das Dingwort als Prädikat zu dem Einzelnen tritt. Mit dem Namen dagegen wird nie etwas „er-

[1]) Z. B. 126 τὰ ἰυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται ist noch das gleiche wie bei Hesiod.

[2]) Wie schon Herder und Humboldt hervorgehoben haben und wie es Diels an der Entwicklung der griechischen Sprache dargetan hat. Vgl. Philologische Untersuchungen, Bd. 29, S. 19 u. O. Weinreich, Die Distichen Catulls, S. 41.

Digitized by Google

kannt", es ist ja immer nur ein Einzelnes, das nur „wiedererkannt" werden kann, wenn man es einmal „gesehen hat". Es sind zwei ganz verschiedene Sätze, ob ich sage: Dies ist ein Tisch, oder: Dies ist Sokrates. Der Name ist immer nur die Marke für etwas Individuelles, seine Leistung liegt erst darin, daß ich mit seiner Hilfe das Einzelne zum Gegenstand einer Aussage machen kann: Sokrates hatte hervorquellende Augen usw. Im wissenschaftlichen Denken wird der Dingwortcharakter des Substantivs sich immer reiner entwickeln, d. h. es wird die Bildung von Klassen fortschreiten, mit denen wir es dann in den Naturwissenschaften zu tun haben[1]). Tatsächlich wird in primitiver Sprache manches persönlich aufgefaßt und mit Namen bezeichnet, was das entwickelte Denken nur dinghaft ansieht, wie wenn z. B. ein bestimmtes Schwert Notung hieß. Aber trotzdem dürfen wir nicht etwa sagen, daß der Name überhaupt die frühere Form des Substantivs gewesen sei, wenn sich auch der reine Dingwortcharakter des Dingwortes erst allmählich herausgebildet hat. Wir haben vielmehr anzunehmen, daß Name und Dingwort zwei ursprünglich in der Sprache liegende Formen sind, um das zu bezeichnen, was sich körperlich in der Umwelt zeigt.

[1]) Das „Zusammenfassen" ist sicherlich eine allgemeine Funktion der Sprache, die nicht nur auf das Dingwort beschränkt ist. Auch Adjektive wie „rot" und Verben — etwa „gehen" — fassen verschiedenes Gehen und verschiedenes Rot zur Einheit zusammen. Aber trotzdem ist der Gegensatz von Einheit und Vielheit im Dingwort ursprünglicher angelegt, da es sich allein hier um zählbare Mengen handelt. Eine Erörterung dieser Verhältnisse würde jedoch vorsprachliche Zustände untersuchen müssen, wie sich aus dem Hinweisen auf das Einzelne (der deiktischen Geberde), dem reinen Ausdruck (dem Ausruf) und der Nachahmung (dem onomatopoetischen Schallwort) die Sprache entwickelt. Wenn Sprache diese drei Elemente zugleich enthält, so wäre zu fragen, ob der Bezug auf Identisches, die Konstanz der Bedeutung, nicht angelegt ist in der Deixis: Ich meine dies, — und ob andererseits nicht die Deixis besonders hervortritt in der Konstituierung des Substantivs, sowohl des Namens, der auf Einzelnes hinweist, wie auch für das Gegenstandswort, das dies und dies und dies ..... bezeichnet. Es sei noch einmal, um Mißverständnisse zu vermeiden, ausdrücklich betont, daß es sich bei dieser Deixis um vorsprachliche Zustände handelt. — Die Deixis entspricht natürlich dem Erkennen (γιγνώσκειν), der Ausruf dem Verstehen (συνιέναι), die Nachahmung dem Können (ἐπίστασθαι), — vgl. „Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie", Philologische Untersuchungen, herausgeg. von U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Bd. 29, besonders S. 92. Die hier hervortretenden 3 Typen (es sind im Wesentlichen die Dilthey'schen) bestimmen überhaupt den Aufbau der Sprache; die folgenden Untersuchungen werden dies noch öfter andeuten, ohne daß hier der systematische Zusammenhang ausdrücklich klargelegt werden könnte, da nur ein einziger Typus behandelt werden soll.

Digitized by Google

Nun greifen aber die Substantive auch hinaus über die Bezeichnung des Körperlichen. Abstraktionen, wie wir sie eben bei Heraklit getroffen haben, „das Denken", „das Allgemeine", sind weder Namen, denn sie bezeichnen nichts Einzelnes, Persönliches, noch fassen sie, wie das Dingwort, eine Mehrheit von Gegenständen zusammen. Da sondert sich also eine dritte Gruppe von Substantiven aus, in denen wir zunächst einmal die reinen Abstrakta, die Substantivierungen eines Verbalen oder eines Adjektivischen finden. Diese Abstraktionen stellen schon eine recht hoch entwickelte Form des Sprechens dar. Im primitiven Denken treffen wir an ihrer Stelle mythische Figuren, wie z. B. bei Homer das Fürchten, die Furcht als Daimon auftritt: der Scheucher, der Phobos[1]). Unräumliches, wie das Erlebnis der Furcht, geht hier also ein in die Form des Namens, da dies eine der beiden ursprünglichen Formen des Substantivs ist. Wie sehr dergleichen Unräumliches ursprünglich als Name gefaßt war, zeigt der Gebrauch des Artikels, von dem wir eben schon sprachen: Die Abstrakta haben z. B. bei Aischylos noch nicht den Artikel, und damit gehen sie zusammen mit anderen „eigennamenähnlichen" Substantiven, wie den „Monosemantika", um diesen von Ammann geprägten Ausdruck zu gebrauchen, d. h. mit den Substantiven, die etwas nur einmal Existierendes bezeichnen, wie γῆ, ἥλιος, οὐρανός, σελήνη, und mit den Bezeichnungen für solche Dinge, die für jeden einzelnen Menschen immer nur einmal da sind: δῶμα, οἶκος, πόλις, μήτηρ, πατήρ usw[2]). Schon Lessing hat an der Sprache des Logau beobachtet, daß die Abstrakta „durch die Weglassung des Artikels zu Personen gemacht" werden. (Nach seiner Art sieht er darin eine poetische Absicht, — wir finden darin jedoch ein Zeichen, wie wenig abstrakt ursprünglich die Abstrakta gefaßt sind, daß sie vielmehr Eigennamen waren.) In diese Gruppe der Abstrakta gehören auch die Bezeichnungen von etwas Körperlichem, sofern dies als Träger von Lebendigem gemeint ist. Sage ich etwa: Er hat einen guten Kopf, so meine ich dabei nicht den Kopf als Ding, sondern Kopf ist hier nur nach seiner Fähig-

[1]) Zu dem ganzen Problem vgl. H. Useners „Götternamen", besonders S. 364ff.

[2]) Vgl. die allerdings weder geordneten noch vollständigen Zusammenstellungen in Dindorfs Aischylos-Lexikon, S. 235 A.

Digitized by Google

keit, nur metaphorisch gemeint, und eine wissenschaftliche Redeweise würde im Abstraktum sprechen, daß das Denken gut sei. An diesem Beispiel zeigt sich, wie das wissenschaftliche Denken an dem Lebendig-Körperlichen eine scharfe Scheidung durchführt[1]): das Körperliche daran wird immer dinghafter aufgefaßt, das Lebendige aber immer abstrakter: als Geist, Wille, Leben, als das „Bewegende" im Gegensatz zu dem nur „Bewegten", dem Dinghaften (cf. Aristoteles). Auch hier wird also die Kraft ursprünglich vom Persönlichen her gedeutet und wird später abstrakt gefaßt. Damit schließt sich diese Gruppe der mythischen Namen, der Metaphern und der Substantivierungen des Verbalen und Adjektivischen fest zusammen: wir finden hier die Bezeichnungen des Unkörperlichen, die alle auf den Begriff der Kraft zielen. Wenn diese Gruppe hier schlechthin als Abstrakta bezeichnet wird, obwohl die durchaus nicht abstrakten mythischen Personifikationen und die Metaphern dazu gehören, so geschieht das, weil sich diese Gruppe erst in der Abstraktion ihre eigene Sprachform geschaffen hat. Sicher ist die Form der reinen Abstraktion vom Dingwort her (als einer ursprünglichen Kategorie des Substantivs) bestimmt, so daß man in dieser Gruppe geradezu von einer Entwicklung vom Namen zum Dingwort sprechen kann[2]), aber daß wir es bei den Abstrakta wirklich mit einer selbständigen Gruppe von Substantiven zu tun haben, zeigt sich sehr deutlich gerade von der Gruppe der Dingworte her. Denn wir sehen, daß der wissenschaftliche Begriff selbst da, wo es gilt, den Dingbegriff zu erfassen, nicht beim bloßen Dingwort stehen bleiben kann, sondern darüber hinauswächst.

Damit komme ich auf das über den Artikel Gesagte zurück. Wir haben gesehen, daß der bestimmte Artikel aus dem Demonstrativpronomen stammt. Das Demonstrativpronomen dient nun dazu, ein Dingwort gewissermaßen auf den Bezirk des Namens zu beschränken. Wenn ich hic oder ille leo sage, so ist ein individueller Löwe gemeint. In einer artikellosen Sprache wie im Latein

---

[1]) Eine Scheidung, die z. B. Heraklit in seiner unnaturwissenschaftlichen Metaphysik nicht macht, — ja geradezu vermeidet.

[2]) Vgl. dazu die sprachphilosophischen Arbeiten Cassirers, der diese Entwicklung des Denkens vom Mythischen zum Logischen verfolgt.

Digitized by Google

kann allerdings das einfache Dingwort genau so ein Individuelles bezeichnen, wie ein Allgemeines: leo eum aggressus est „der Löwe griff ihn an", wie: hic leo est „dies ist ein Löwe". Die Ausbildung des Artikels bedingt daher, daß das Gegenstandswort sich so weit vom Namen entfernt, daß die Bezeichnung des Einzelnen, Bestimmten das Beifügen einer individualisierenden Bestimmung erfordert. Und je reiner sich das Gegenstandswort in seinem allgemeinen Charakter herausbildet, desto mehr zeigt sich, wie das Dingwort als Bezeichnung der Klasse eigentlich Prädikat ist: αὕτη τράπεζά ἐστιν. Das spricht sich ja im Griechischen besonders deutlich aus, wo als Prädikatsnomen das reine Substantiv ohne Artikel gesetzt wird. Dagegen ist der einzelne Tisch, auf den ich mit dem bestimmten Artikel hinweise, Gegenstand einer Aussage: Der Tisch ist schwarz usw. Der bestimmte Artikel verleiht hier also dem Gegenstandswort Namenscharakter, indem er ein Bestimmtes, das Tisch „ist", fixiert und individualisiert. Von hier aus, daß das Dingwort Prädikat ist, wird auch der generelle Gebrauch des Artikels klar. Der Tisch oder der Löwe als wissenschaftlicher Begriff bezeichnet eben umfassend das, was Tisch oder was Löwe „ist". Damit sagen wir nicht nur von dem Einzelnen etwas aus, sondern von allem, was Tisch (oder Löwe) ist. So wird aber ein ganz neuer Gegenstand gesetzt. Der Tisch unterscheidet sich von „den Tischen" oder bloß „Tischen" dadurch, daß er jenseits der empirischen, dinglichen Tische ist, und daß er trotz seiner Einzahl die Summe aller bekannten oder aufweisbaren Tische umfaßt. Damit sind wir hineingekommen in die Probleme der platonischen Ideenlehre und haben wichtige Kennzeichen der Idee gewonnen. Die sprachlichen Grundlagen, von denen wir ausgegangen sind, zeigen dabei, daß die Einheit des Begriffs geschaffen ist durch den ursprünglich demonstrativen Charakter des Artikels. Wenn der generelle Artikel auch durchaus nicht mehr die Bedeutung hat, auf einen einzelnen Namensträger hinzuweisen, so ist diese alte Funktion des Artikels doch nicht völlig verloren gegangen, als die Sprache sich seiner bediente, um etwas Neues auszudrücken: Sie wirkt nach in der Bestimmtheit, mit der eine Einheit bezeichnet wird, so daß von ihr eine Aussage gemacht werden kann. Daß der Begriff zweitens über die Erfahrung hinausgreift, findet seine sprachliche Begrün-

Digitized by Google

dung darin, daß durch den generellen Artikel ein Prädikat zum Gegenstand der Aussage gemacht wird. Was Löwe ist, fasse ich im Begriff zusammen und sage: Der Löwe ist ein Raubtier usw. Dadurch finde ich wieder den Anschluß an die Gruppe der Substantive, die weder Name noch Dingwort waren, sondern Unkörperliches bezeichneten. Bei den Substantivierungen des Adjektivs liegt es natürlich genau wie bei dem eben behandelten Dingwort: Das Gute bedeutet — um es lateinisch zu sagen — id quod bonum est. Aber auch bei den Substantivierungen ist ja immer eine Aussage umgewandelt, so daß sie selbst Gegenstand einer Aussage wird. Also etwa: Ich gehe: Mein Gehen ist .... Die kurze Übersicht über die Geschichte des Artikels hat ja auch gezeigt, wie sich der generelle Artikel gerade an den Substantivierungen — besonders des Adjektivs — entwickelt hat. Wie die Beziehungen der mythischen Personifikationen und der Metaphern zu diesen Substantivierungen stehen, haben wir schon gesehen: In ihnen wird immer das Wirkende gefaßt, und als Person oder als lebendiges Glied des Körpers kann dies Wirkende ja noch viel ursprünglicher ein Gegenstand einer Aussage sein: Der Okeanos brüllt, oder: Der Fuß des Tisches steht. Eben als brüllender ist der Okeanos etwas anderes als bloß stoffliches Wasser, und als stehender ist der Fuß des Tisches nicht nur ein Stück Holz.

Wenn wir noch einmal zurücksehen auf die Stellung des Substantivs in der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, so sehen wir, daß der Ausgangspunkt für den wissenschaftlichen Begriff das Dingwort ist. Seine Vollendung erreicht der Begriff aber erst dadurch, daß durch den bestimmten Artikel, der notwendig zum wissenschaftlichen Begriff hinzugehört, auch Elemente aus den beiden anderen Gruppen des Substantivs, dem Namen und dem Abstraktum zu dem Dingwort hinzutreten. Wenn so der Artikel gewissermaßen das Namenhafte und das Abstrakte in sich aufgesogen hat, so ist all das, was als lebendiger Gehalt im primitiven Substantiv gewesen ist, damit eingegangen in ein Wort, das nicht eine selbständige Bedeutung hat, sondern nur eine „grammatische" Funktion versieht. Das ist ein außerordentlich charakteristischer Vorgang, der sich auch sonst nachweisen läßt, wie in der Entwicklung der Deklination und Konjugation.

Digitized by Google

Der in dem Dingwort angelegte Zug zum Allgemeinen findet also seine Vollendung erst in dieser bestimmten Verbindung mit Motiven aus den beiden anderen Sphären des Substantivs. Und das ist eine andere Erscheinung, die sich immer wieder in der Sprache findet, daß, wenn sich auch überall bestimmte Typen mit besonderer Bedeutung und mit eigenem geistigen Gehalt abgrenzen lassen, doch immer in der konkreten sprachlichen Erscheinung die verschiedenen Typen übereinandergelagert sind. Der eine Typus bestimmt zwar den Charakter, die anderen aber sind darin aufgehoben.

Auch bei den Adjektiven lassen sich wieder drei Typen voneinander sondern, und auch hier ist wieder eine Art die besondere naturwissenschaftliche.

Das, was man zunächst unter einer Eigenschaft versteht, was uns an einem Gegenstand „anspricht", was als Farbe oder Laut, als Temperatur oder Geschmack auf unser Empfinden wirkt und in seiner polaren Spannung gefühlt wird, kann in dieser lebendigen Form, unter diesem heraklitischen Aspekt nicht Material werden für exakte naturwissenschaftliche Erkenntnisse. Denn dies ändert sich, wie Demokrit sagt (55 B 9), nach unserer zufälligen körperlichen Verfassung, nur dem Nomos nach ist es Farbe, Süßes und Bitteres, — objektiv, in Wahrheit gibt es nur Atome und Leeres (B 125). Darum „wirft er die Qualitäten hinaus" (D. L. IX 72) und reduziert sie, um aus dieser trüben Erkenntnis zur „echten" zu kommen (B 11), auf die Formen der Atome. Was uns als Qualität erscheint, ist für Demokrit also in „Wirklichkeit" nichts anderes als die Verschiedenheit der ἰδέαι, der Gestalten, wie er die Atome auch nannte, und ihrer geometrischen Lage (B 141, cf. Aristot. Metaph. I, 4, 985b 14ff. = 54A6). Eigenschaften, die es auch „in Wirklichkeit" gäbe, würden also etwa zu bezeichnen sein als groß, rund, schmal, parallel, dazu noch viel, wenig usw., — kurz durch räumliche und zahlenmäßige Angaben.

Dies Prinzip, das sich hier bei Demokrit zum erstenmal ausspricht, ist uns aus der modernen Wissenschaft ja durchaus geläufig, daß nämlich das bloße Empfinden ausgeschaltet wird zugunsten der mathematischen Bestimmung: Die Abstufungen der Empfindung werden zurückgeführt auf Stärkegrade der Eigenschaft, und die Änderungen der Qualität werden in Parallele gesetzt zu

Digitized by Google

der Zahlenreihe einer Skala, an der sie meßbar werden (Thermometer, Tonleiter, Spektrum usw.). Die Griechen sind auf diesem Wege kaum hinausgegangen über die Messung von Längen, von Zeiten und von Gewichten. Nur an einem Punkt haben sie weiteres versucht: Die Pythagoreer setzten die Tonhöhen gleich mit den Längen von Saiten. Aber es lag den Griechen fern, die stetigen Übergänge in den Längen der Saiten und in den Höhen der Töne zu beobachten, sie betrachteten nur die festen Relationen, durch die die Harmonien bestimmt werden. Ihnen waren — und das gilt für all diese Messungen — die Zahlen selbst wieder viel eher Gestalten, so daß wir uns auch hier nicht gar so weit von dem Prinzip Demokrits entfernen, die Unterschiede der Qualität auf Unterschiede fester Gestalten zurückzuführen. Auch ohne daß wir daher hier auf das schwierige Problem der antiken Zahlenauffassung eingehen[1]), ist so doch deutlich, daß die Griechen die Qualitäten auf die räumlichen Gestalten zurückgeführt haben, weil sie in diesen und nur in diesen die objektiven Bestimmungen sahen. Im Grunde liegt hierin doch das gleiche naturwissenschaftliche Prinzip wie in der modernen Wissenschaft, nämlich das Empfundene auf mathematische Begriffe zu reduzieren, — während z. B. die unnaturwissenschaftliche Metaphysik Heraklits die Gegensätze der Empfindung in ihrem phänomenalen Sein zu begreifen sucht[2]).

Damit sind nun aber die Kategorien des Adjektivs noch nicht erschöpft. Neben den Adjektiven der Empfindung und neben den Adjektiven der Gestalt, der Menge und der Größe stehen als dritte selbständige Gruppe die Adjektive der Wertung. Hatten wir in den beiden anderen Adjektivarten den Ausgangspunkt für das naturwissenschaftliche Denken Demokrits und für die Philosophie Heraklits gefunden, so sehen wir uns mit Adjektiven wie schön, gut, gerecht vor die Probleme von Sokrates und Platon gestellt. Die eigentümliche Struktur dieser Adjektive liegt darin, daß in ihnen die Fülle aufgefaßt wird als zu einem einzigen Ziel strebend, daß sie also nicht in der polaren Spannung der Gegensätze und auch nicht in der Skala der fortschreitenden Komparation gefunden wird, sondern

[1]) Vgl. Julius Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 23 ff.

[2]) Hermes 61, 353 ff.

Digitized by Google

daß die Vielheit hier erscheint als stufenweiser Abfall von dem Einen, dem wahrhaft Seienden. Denn auch in der gewöhnlichen Sprache sind etwa schön—häßlich nicht Gegensätze wie warm—kalt, sondern die eine Seite des Gegensatzpaares ist dadurch ausgezeichnet, daß sie die Norm bezeichnet: schön — während „häßlich" die Fülle der Möglichkeiten dessen benennt, was den Anspruch des Schönen nicht erfüllt. Es kann hier nicht verfolgt werden, wie diese zielstrebige Vereinheitlichung durch das wertende Adjektiv der Funktion des Namens in der Gruppe der Substantive entspricht, — genau wie die „lebendigen" Adjektive der Gruppe der Abstrakta gegenüberstehen und wie die beiden naturwissenschaftlichen Gruppen zusammengehören, — deutlich ist ja, wie die Ordnung dieser teleologischen Adjektive sich auch nicht einfügt in das System der naturwissenschaftlichen Begriffe. Denn mit der strengen Naturwissenschaft liegen alle teleologischen Prinzipien immer im Kampf, — aus der Natur werden sie eliminiert, im Menschen werden sie auf psychologische Begriffe reduziert. Dies letztere sieht man deutlich in der Ethik Demokrits. Entscheidend ist hierbei noch nicht, daß Demokrit das Gute und die Lust gleichsetzt, denn auch bei Platon z. B. ist die Erreichung des Guten vom Glücklichsein begleitet. Während aber bei diesem der Primat des Ethischen nicht anzuzweifeln ist, wird bei Demokrit das Gute auf das Sinnlich-Angenehme zurückgeführt, das heißt also nach unserer Einteilung auf ein Adjektiv der Empfindung. Während bei Platon das Gute ein Ziel ist, das immer über das Gegenwärtige und Mögliche hinausweist, sagt Demokrit gerade umgekehrt (55 B 191): „Auf das Mögliche soll man den Sinn richten und am Gegenwärtigen Genüge finden." Aber auch bei der bloßen Empfindung bleibt Demokrit nicht stehen. Während Heraklit in den starken Gegensätzen das Leben empfand, sagt Demokrit — und das ist geradezu polemisch gegen Heraklit gesagt (B 191): „Die Menschen gewinnen ein heiteres Gemüt durch Maß im Genuß und durch ein wohlabgemessenes Leben. Mangel und Überfluß schlägt um und bringt große Bewegungen in die Seele. Aber die zwischen großen Abständen sich bewegende Seele ist weder stabil noch heiter." Man merke wohl auf bei diesem Satz, wie hier die Seelenvorgänge als Bewegungen erscheinen, wie das Messen hervortritt, und zwar liegt hier in ganz anderem Sinne eine

Digitized by Google

physikalische Auffassung des Seelenlebens vor, als wenn Heraklit oder Platon von „Regungen" der Seele und vom „Maß" des Lebens sprechen. Von Demokrit gehen die Anschauungen aus, daß die Lust meßbar ist, daß sie auf mechanische Bewegung (oder auf Ruhe) zurückgeht. Hier liegt eine rein psychologische Auffassung von den Empfindungen und von der Ethik vor. So handeln denn auch die vielgerühmten ethischen Sätze Demokrits von der Moralpsychologie: In der Tat ist es erstaunlich, wie viel Neues und Feines er da zu sagen hat: über Gesinnung und guten Willen (62, 89, 79, 257), über das Gewissen (297), über die Scham (84, 244, 264) und die Reue (43) und über die Pflicht (256). Nirgends aber wird der Versuch gemacht, das Gute als Ziel zu bestimmen wie bei Sokrates und Platon, oder das Recht als die Norm des Lebens metaphysisch zu verstehen wie bei Heraklit, er richtet seinen Blick immer nur als Psychologe auf die positiven oder negativen moralischen Empfindungen. Und damit wird auch der Komplex der Ethik hinübergespielt in eine Sphäre, die dem wissenschaftlichen Denken zugänglich wird.

Schwieriger als bei den bisher behandelten Substantiven und Adjektiven ist es bei den Verben, die Besonderheit der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung in wenigen Worten zu skizzieren.

Eines ist allerdings eben schon bei Demokrit berührt worden, daß dieser in der menschlichen Seele „Bewegungen" sieht. Das naturwissenschaftliche Denken faßt eben das Verbale möglichst als Bewegung auf. Der Gegensatz zum Denken Platons und Heraklits ist hier sofort deutlich: Platon sieht vornehmlich auf das „Handeln", Heraklit dagegen auf das Seelische, das nicht eigentlich handelt, auch nicht in physikalischer Bewegung ist, sondern „sich ändert".

Das heißt zunächst einmal, daß das Verbale von Demokrit nicht in seiner Aktivität aufgefaßt wird, sondern vielmehr in seiner Passivität. Denn Bewegung im Demokritischen Sinn ist nicht das Bewegen, sondern das Bewegtwerden: Seitdem einmal ein Wirbel mannigfacher Formen vom All abgesondert worden ist (B 167), vollzieht sich alle Bewegung nach der Notwendigkeit: Da werden die Atome im Leeren „herumgeschleudert" (A 58). Alle Bewegung passiv aufzufassen heißt eben nichts anderes als die Kausalität vorauszusetzen; alle

Digitized by Google

Bewegung muß bewirkt sein. Freilich nimmt Demokrit im lebenden Organismus auch Seelenatome an, die aktiv Bewegung hervorbringen, — aber darin ist ja deutlich ein Rest von Mythologie und Metapher zu erkennen, und bei Aristoteles wird dann das Geistige und das Körperliche prinzipiell als das Bewegende und das Bewegte geschieden. Damit ergibt sich auch, daß in der Naturwissenschaft nirgends ein handelndes Ich gesetzt wird, sondern nur das dinghafte Es. Wenn also in der Sprache das Verbum in verschiedenen Genera und in verschiedenen Personen erscheint, sieht Demokrit das Verbum immer nur in dem Aspekt eines einzelnen Genus: des Passivs, und einer einzelnen Person: der dritten.

Wir könnten in dieser Betrachtung so fortfahren, daß wir auch von den Tempora ein bestimmtes der Naturwissenschaft zuwiesen, — denn offenbar gibt es empirische Erkenntnis nur von dem, was geschehen ist, vom Faktum, wenn dieses Erkannte dann allerdings auch in das philosophische Präsens des „Jetzt und Immer" erhoben wird, — aber da stellt sich uns eine Eigenheit der griechischen Sprache entgegen: Im Griechischen unterscheidet man am Verbum bekanntlich nicht so sehr die Zeitstufen, als vielmehr die Aktionsarten. Das heißt, daß das Griechische die Tätigkeiten auffaßt nach ihrer sinnlichen Erscheinung, wo wir durch die Konjugationsform gar keine Unterscheidungen treffen. Das Griechische faßt eine Handlung entweder als einen Zustand, — das drückt der Präsensstamm aus, — oder als Ereignis, — dann steht der Aorist, — oder als Ergebnis — dann wird das Perfekt verwandt. Also entweder ist das Handeln ein Sein, z. B. er wandelt, gleich: er ist wandelnd, wobei die Aktivität und die eigentliche Bewegung nur ganz schwach zum Ausdruck kommt. Oder das Handeln ist ein Moment: er tritt, wobei die Aktivität sich zwar stark ausdrückt, aber ganz auf einen Punkt zusammengezogen ist. Oder es ist nichts als die Voraussetzung eines erreichten Resultats: er ist angelangt. Man spürt sofort, wie damit dem griechischen Verbum die Dynamik fehlt, die wir an unserem Verbum empfinden, wenn wir sagen: er geht, was wir zugleich als ein Sein und als ein immer wieder neu eintretendes Ereignis empfinden. Das griechische Verbum stellt die Handlung viel klarer, überschaubarer dar als das

Digitized by Google

deutsche Verbum, das etwas von dumpfer Tiefe an sich hat. Welche Bedeutung haben nun diese Aktionsarten für die naturwissenschaftliche Auffassung des Verbalen?

Für Demokrit ist die Bewegung da als das Ergebnis der Bewegung, die einst eingetreten ist: das wäre also die Perfektische Auffassung. Damit ist aber die Bewegung als solche nicht begriffen. Heraklit dagegen faßt die Bewegung in dem Symbol der Spannung und der Welle, und damit ist sie auf Phänomene zurückgeführt, die auch für die moderne Naturwissenschaft ein Letztes darstellen. Aber sie rühren nicht an das physikalische Problem der Bewegung. Denn die Spannung ist etwas Zuständlich-Präsentisches, — darin ruht also eigentlich der Körper genau so wie der Pfeil in dem Paradoxon des Zenon ruht. In dem Bild der Welle dagegen begreift Heraklit den Zustand, daß immer Neues und Neues da ist, — da wird also die Handlung in lauter einzelne Ereignisse aufgesplittert, — genau wie das Laufen Achills in dem anderen Paradoxon Zenons in lauter einzelne Aktionen zerfällt.

Auch bei Aristoteles ist die Bewegung nicht in ihrer Dynamik gefaßt.

Er unterscheidet an Arten der Bewegung zunächst das Entstehen und Vergehen. Doch sei dies keine eigentliche Bewegung, da sie aus dem Nichtseienden oder umgekehrt in das Nichtsein führte. Diese Vorstellung würde dem naturwissenschaftlichen Denken ja auch geradezu zuwiderlaufen[1]), wiewohl solche Vorstellung vom Entstehen und Vergehen dem Leben und dem Empfinden durchaus angehört, — wie sie denn auch Heraklit nicht fremd ist.

Als eigentliche Bewegungen scheidet dann Aristoteles dreierlei, die quantitative Zu- und Abnahme, die qualitative Umwandlung und drittens die räumliche Ortsveränderung, die er φορά nennt (Phys. θ 7). Die quantitative und die qualitative Änderung entziehen sich jedoch einer näheren exakten Bestimmung; aber auch ohne daß wir hier näher eingehen auf die Probleme dieser Bewegungslehre, ist doch deutlich, wie hier eine Physik aufgebaut wird, die nur „Größen und Bewegung und Zeit" behandelt, — darin sieht Aristoteles

[1]) Vgl. Empedokl. B 8, Anaxagoras B 17, Demokrit A 37.

Digitized by Google

in außerordentlich klarer Erfassung des wesentlich Naturwisssenschaftlichen ihre Aufgabe (vgl. z. B. Phys. γ 4). Von der modernen Auffassung der Bewegung weicht Aristoteles dann aber ab, wenn er die Bewegung definieren will. Er bestimmt die Bewegung als Wechsel von einem Sein in ein anderes Sein (Phys. ε 1). Dabei werden also die Stadien vor und nach der Bewegung als feste Größen gesetzt, — Bewegung ist lediglich das, was zwischen diesen beiden Punkten ist, aber was das ist, wird dadurch noch nicht beantwortet. Wenn nun aber Aristoteles den Abstand zwischen diesen beiden Endstadien überbrücken will, so geschieht das durch den Begriff der Entelechie: Die Bewegung ist die Aktualisierung eines Möglichen; vorausgesetzt wird also für die Bewegung das Bewegbare. Aristoteles greift, um dies zu erläutern, zurück auf den Bezirk der Zweckgegenstände, die schon für Platons teleologische Auffassung die Paradeigmata für die Dinge überhaupt gegeben hatten: Das Bauen ist das Baubare und die Energeia des Baubaren, sofern dies baubar ist (Phys. γ 1,201 a 30ff. und 201b 7ff.). Wir würden natürlich immer nur das Baubare durch das Bauen definieren, nicht aber umgekehrt das Bauen durch das Baubare; Aristoteles aber erreicht so, daß die Bewegung auf ein Ruhendes zurückgeführt wird. So wird also die Dynamik des Vorganges der Bewegung, ihr Verlauf, gar nicht ergriffen. Die Bewegung ist hier vielmehr gedeutet nach Analogie des menschlichen Handelns, in dem sich der Mensch vor verschiedenen Möglichkeiten sieht und dann eine einzige dieser Möglichkeiten sich realisiert. Die eigentliche Aktion liegt in der Hinkehr auf die Möglichkeit, — unter den Aktionsarten würde das dem Aorist entsprechen, — der Wandel selbst ist dann nichts weiter als ein Zustand.

Die Griechen haben also nicht die Bewegung in ihrer Irrationalität verstanden, — Zenon leitete aus dieser Irrationalität vielmehr ab, daß es keine Bewegung geben könnte. Es fehlt ihnen eben der eigentliche Begriff der Bewegung. So ist es auch nicht merkwürdig, daß sie keine Gesetze der Bewegung aufgestellt haben,es sei denn die Feststellung von einfachen Perioden.

Von dem, was wir heute Physik nennen, sind nur Mechanik und Optik in Griechenland zu wissenschaftlicher Bedeutung gelangt, wie der beste Kenner

Digitized by Google

der griechischen Wissenschaft, der kürzlich verstorbene Däne Heiberg noch vor drei Jahren gesagt hat[1]). Man könnte vielleicht noch die von den Pythagoreern entwickelte Akustik hinzunehmen. Charakteristisch an all diesen physikalischen Forschungen ist, daß in ihnen nur die festen, ruhenden Verhältnisse aufgewiesen werden, — also in der Akustik die Relationen zwischen bestimmten Saiten-Längen und bestimmten Tönen, daß aber nicht etwa die Töne nach Schwingungen berechnet wurden, selbst wenn man den Schall auf Bewegungen zurückzuführen bemüht war[2]), — daß man in der Optik nur die Geometrie der Lichtstrahlen behandelte, — daß man in der wissenschaftlichen Mechanik nicht über die Statik hinausging.

Damit sind auch für das Verbum die beiden Tatsachen nachgewiesen, die wir vorher am Substantiv und am Adjektiv kennen gelernt haben, zunächst, daß die wissenschaftliche Begriffsbildung im Griechischen bedingt ist durch die Stufe der Entwicklung, die die griechische Sprache erreicht hatte, und zweitens, daß diese Begriffsbildung eine bestimmte Auswahl trifft aus dem in der Sprache vorliegenden Reichtum der Formen. Diese beiden Tatsachen sind nur verständlich, wenn diesen Sprachformen schon von vorneherein ein bestimmter Bedeutungsgehalt zugrunde liegt, wenn sie Ansatzpunkte darstellen für eine ganz bestimmte Begriffsbildung. Denn offenbar kann die naturwissenschaftliche Begriffsbildung nicht aus dem Nichts entstehen. Das soll natürlich nicht heißen, daß die naturwissenschaftlichen Begriffe auch schon in der vorwissenschaftlichen Sprache vorhanden wären und es daher eigentlich keiner Arbeit bedürfte, sie zu entwickeln. Die dargelegten Verhältnisse zeigen vielmehr, welche schwierige Leistung darin liegt, diese Anlagen zur Entwicklung zu bringen, da das immer nur im Kampf mit den fremden, unnaturwissenschaftlichen Formen geschieht.

[1]) Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum, München 1925, S. 66.

[2]) Vgl. etwa Aristot. ἐκ τοῦ π. ἀκουστῶν 800 a 1 ff., besonders 803 b 34 ff.: αἱ δὲ πληγαὶ γίνονται μὲν τοῦ ἀέρος ὑπὸ τῶν χορδῶν πολλαὶ καὶ κεχωρισμέναι, διὰ δὲ μικρότητα τοῦ μεταξὺ χρόνου τῆς ἀκοῆς οὐ δυναμένης συναισθάνεσθαι τὰς διαλείψεις, μία καὶ συνεχὴς ἡμῖν ἡ φωνὴ φαίνεται, — da wird die „Schwingung" auch wieder aufgeteilt in einzelne „Stöße". — Wenn in den Problemata IA (ὅσα π. φωνῆς 898 b 26 ff.) die hohen Töne auf schnelle, die tiefen auf langsame Bewegung zurückgeführt werden, so handelt es sich nur um Einzelbeobachtungen: es fehlt die Zusammenfassung zum exakten Gesetz, und es fehlt auch die Zuordnung eines Tones zu einer bestimmten Schnelligkeit.

Digitized by Google

Und auch die Festlegung der Grenzen der griechischen Sprache, wie sie sich etwa in der Auffassung der Zahlen oder in den Aktionsarten des Verbums gezeigt haben, ist nicht so aufzufassen, als ob die ganze Begriffsbildung der griechischen Naturwissenschaft nun eigentlich schon in der griechischen Sprache gegeben sei. Wir lernen aber doch, wie der Begriffsbildung durch die Sprache eine bestimmte Richtung gewiesen ist. Und darin liegt — wenn ich zum Schluß als Philologe noch auf die weiteren Zusammenhänge hinweisen darf, — die gleiche Grundtatsache, daß alle sprachlichen Formen „Bedeutung" haben, daß in ihnen ein Sinn liegt, der erst in der mühsamen Arbeit des Denkens in das klare Licht des Wissens erhoben wird. So muß denn auch schon in der Sprache die Struktur des menschlichen Geistes angelegt sein, die sich erst voll entfaltet in der Entwicklung der menschlichen Rede und schließlich im philosophischen Denken. Das naturwissenschaftliche Denken stellt dabei nur eine der Formen dar, die in der Sprache angelegt sind, aber keine andere ist im menschlichen Denken so konsequent entwickelt worden wie diese, so daß keine andere Begriffsbildung sich soweit von der gesprochenen Sprache entfernt hat. Aber wie die naturwissenschaftliche Begriffsbildung herausgewachsen ist aus dem Boden der Sprache, und welche Wurzeln sie stets mit ihm verknüpfen, läßt sich kaum anders deutlich machen als an der griechischen Sprache, da das Griechische in der Naturwissenschaft — aber auch in den anderen Formen des Denkens — den Logos aus der Sprache entbunden hat.

Digitized by Google

ENTGEGNUNG

Von MORITZ GEIGER, Göttingen

Kurt Reidemeister hat im letzten Heft des Philosophischen Anzeigers einen Aufsatz über „Exaktes Denken" veröffentlicht, der sich ausführlich kritisch mit meinem Buche über die „Systematische Axiomatik der Euklidischen Geometrie" beschäftigt. An sich würde ich eine solche Diskussion meiner Anschauungen sehr begrüßen, zumal da sie von einem Befürworter exakten Denkens ausgeht. Allein Herr Reidemeister hat sich von Anfang an wider die Grundprinzipien aller ernsthaften Kritik versündigt: wider das Prinzip, die Anschauungen, gegen die man polemisiert, richtig darzustellen. Statt einer getreuen Wiedergabe hat er meine Anschauungen gerade an den Punkten, an denen er sie einer Kritk unterzieht, derart umgemodelt, daß sie völlig unkenntlich, zum Teil in ihr Gegenteil verwandelt werden. So ist für mich kein Boden für eine fruchtbare Diskussion mit Herrn Reidemeister gegeben. Ich beschränke mich vielmehr darauf, die Hauptpunkte aufzuzählen, an denen Herr Reidemeister meine Anschauungen entstellt hat:

1. Im § 6 seines Aufsatzes (S. 42) kritisiert Herr Reidemeister die Verwendung, die ich von dem Begriff des Postulats — im Unterschied zu dem des Axioms — gemacht habe. Der Begriff des Postulats, den er mir unterschiebt, hat jedoch nichts mit dem Begriffe des Postulats zu tun, den ich in der „Systematischen Axiomatik" verwende. Das geht ohne weiteres daraus hervor, daß das Beispiel für ein Postulat, das Reidemeister angibt,: „Eine Relation solle transitiv oder sie solle symmetrisch sein" nicht nur dem Sinne nach für mich nicht Postulat, sondern Axiom ist, sondern daß die beiden Festsetzungen dieses Beispiels in meinem Buche ausdrücklich unter den Axiomen aufgezählt sind. (Ich muß leider darauf verzichten, den wirklichen Unterschied von Postulat und Axiom, wie er für bestimmte Partien meines Buches entscheidend ist, hier darzulegen, da ich dazu weiter ausholen müßte, als es der Rahmen einer bloßen Richtigstellung erlaubt.) Allein Herr Reidemeister hat gerade die Entstellung meiner

Digitized by Google

Begriffsbildung nötig, weil er nur dadurch imstande ist, mir die unsinnige Konsequenz unterzuschieben, daß ich einen „ähnlichen" Weg einschlage wie ein Zahlentheoretiker, der „die Zahlen von 1—100 auf Teilbarkeit geprüft und für die Zahlen größer als 100 ein Postulat über die Verteilung der Primzahlen aufgestellt hat, das sich überdies schon im Bereich von 100 bis 200 als falsch erwiese".

2. In § 7 (S. 44) polemisiert Herr Reidemeister gegen eine angebliche Behauptung von mir, daß zwei Dingbereiche, die beide durch eine eindeutige, asymmetrische, komplementäre Relation gekennzeichnet sind, sich „eineindeutig auf einander abbilden ließen". Das Wort „eineindeutig" ist frei erfundene Einschiebung von Herrn Reidemeister. Was von mir behauptet wird, ist, daß alle Gegenstandsbereiche linearer Ordnung (wobei die lineare Ordnung eben durch die eindeutige, asymmetrische, komplementäre Relation, sowie durch gewisse Postulate näher bestimmt ist) sich auf die Punkte einer Geraden abbilden lassen; so lassen sich z. B. die Zahlen von 1 bis 10 auf die Punkte einer Geraden abbilden. Nicht aber ist von mir behauptet worden, daß etwa umgekehrt alle Punkte einer Geraden sich auf die Zahlen 1 bis 10 abbilden ließen, und es folgt auch eine solche Konsequenz aus keiner meiner Behauptungen. Nur die Einschiebung des Wortes „eineindeutig" durch Reidemeister ermöglicht es ihm, die auf S. 44 angeführten absurden Folgerungen zu ziehen.

3. In § 8 gibt Herr Reidemeister als meine Meinung wieder: „Es soll überhaupt niemals ein Tatbestand mit dem logischen Worte „folgt" geschildert werden, weil das „folgt" einen nicht wesensmäßigen Richtungssinn in diesen Tatbestand hineintrüge und man Tatbestände nur mit „und" und „nicht" schildern dürfe."

Zunächst: Ich habe niemals und nirgend behauptet, daß man Tatbestände nur mit „nicht" und „und" schildern dürfe. Es seien als Gegenbeispiel von Beschreibungen von Tatbeständen durch andere Mittel aus meinem Buch angeführt:

Axiom II_1: Die Relation (der Inzidenz) ist stets sinnvoll anwendbar gegenüber zwei Elementen verschiedener Elementensysteme.

Axiom II_3: Die J-Relation ist symmetrisch, d. h. jede Relation ist mit der inversen identisch.

Digitized by Google

Ferner habe ich niemals behauptet, daß Tatbestände überhaupt nicht mit dem Worte „folgt" geschildert werden dürfen. Vielmehr sind von mir 1. echte und unechte Schlüsse geschieden worden, und die Forderung des Vermeidens des „folgt" wurde nur für unechte Schlüsse aufgestellt, d. h. für solche Schlüsse, die nicht das Wesen des Tatbestandes nachzeichnen; und 2. habe ich (auf S. 12 Anmerkung) auch diese Forderung weiterhin noch auf bestimmte Fälle eingeschränkt.

Worum es sich bei meinen Ausführungen, die Reidemeister im Auge hat, handelt, ist folgendes. Es wurde festgestellt: Wenn man als Axiom aufstellt: $a > b$ und daraus folgert: $b < a$; oder, wenn man als Axiom aufstellt $b < a$ und daraus folgert $a > b$, so trägt man unberechtigterweise eine Folgerungsrichtung in den Tatbestand hinein. Dem Wesen des Tatbestandes entspräche es vielmehr, zu sagen: Es besteht eine asymmetrische Relation R (a, b) zwischen a und b, die von a aus gesehen lautet $a > b$, von b aus gesehen $b < a$. Bei einer Axiomatik, die sich dem Wesen der Sache anschließen will, sind daher solche „unechten" Schlüsse wie: aus $a > b$ folgt $b < a$, oder aus $b < a$ folgt $a > b$ zu vermeiden.

Es soll also einfach eine Folgerungsordnung durch eine sachgemäßere ersetzt werden, aber keineswegs wird verboten, daß überhaupt Folgerungen gezogen werden.

Man lese S. 46f. des vorigen Heftes dieser Zeitschrift nach, was Herr Reidemeister aus diesen Behauptungen gemacht hat. Vor allem: Was meine Behauptungen über das Wesen des Tatbestandes und die durch dies Wesen gesetzte Ordnung mit der zeitlich-psychologischen Ordnung „des Schreibens, Sprechens und Denkens" zu tun hat, mit der sie Herr Reidemeister in Vergleich setzt — das einzusehen, dazu denke ich nicht „exakt" genug — im Sinne Reidemeisterscher Exaktheit.

4. In einer früheren Kritik meines Buches in einer mathematischen Zeitschrift hatte Herr Reidemeister behauptet, meine Axiomatik sei auf „Wesenseinsichten" begründet. Auf einen brieflichen Hinweis, daß „Wesensaxiomatik" und auf „Wesenseinsichten" begründete Axiomatik zweierlei sei, und daß in dem ganzen Buche weder dem Wortlaut nach noch dem Sinn nach von Wesenseinsichten gesprochen werde, nahm Herr Reidemeister den Vorwurf zurück. In

Digitized by Google

der vorliegenden Kritik wird der Vorwurf zwar nicht expressis verbis wiederholt, aber versteckt findet er sich auch hier wieder, wenn Herr Reidemeister von „träumerischer Intuition" spricht und davon, daß die Wesensaxiomatik die Entfernung „sofort" als Größe zu erkennen glaube.

5. Herr Reidemeister stellt meine „so typische, etwas anspruchsvolle" Kritik an der technischen Methode der Mathematik in Gegensatz zu dem Formalismus Hilberts. Wie aus dem Vorwort meines Buches sich ergibt, sind meine Untersuchungen nicht als Gegensatz zu denen Hilberts gedacht, sondern als Ergänzung. Daß von Hilbert selbst meine Untersuchungen auch in diesem Sinne aufgefaßt worden sind, geht am besten daraus hervor, daß auf seine Anregung hin in nächster Zeit von einem seiner Mitarbeiter eine Darstellung meiner Anschauungen in den „Mathematischen Annalen" gegeben werden soll.

Im übrigen läßt sich aus der Zusammenfassung meiner Untersuchungen durch Reidemeister in keiner Weise ihre Absicht erkennen: Er sagt (S. 41): „Das gestellte Problem lautet: Wie läßt sich einsehen, daß die Inzidenzrelation der projektiven und der euklidischen Geometrie eine entscheidungsdefinitive Relation ist?" — und er wirft mir vor, daß ich dies Problem nicht beantworte. In Wahrheit hat Reidemeister nur dasjenige Problem bezeichnet, das *ihn* am meisten von den Problemen des Buches interessierte, aber keineswegs dasjenige Problem, das *ich* mir gestellt habe. Ich gebe ausdrücklich als mein Problem an: „Die Axiome selbst, nicht nur ihre Eignung zur Grundlegung der Geometrie einer besonderen Untersuchung zu unterziehen" (S. VI), und zwar wird die Aufgabe speziell dahin präzisiert: „Gibt es irgendwelche wesentliche Ordnung im Aufbau der Gebilde des euklidischen Raumes, die durch den Aufbau der deduktiven mathematischen Theorie nachgezeichnet werden kann?" (S. 12). Ob wohl irgendein Leser der Reidemeisterschen Auseinandersetzung daraus entnommen hat, daß ich von dieser Problemstellung ausgehe?

Digitized by Google

SCHLUSSWORT

Von KURT REIDEMEISTER, Königsberg

Zu der vorstehenden Entgegnung wegen Raummangels in diesem Heft nur einige wenige Worte:

1. Was den Ton der Entgegnung angeht, so hoffe ich, der unbefangene Leser wird in der Diktion meines „Exakten Denkens" nicht den zureichenden Grund für diesen Ton finden. Ich würde das jedenfalls aufs lebhafteste bedauern, zumal ich als Mitarbeiter des Anzeigers mich in besonderem Maße zur Sachlichkeit in Diskussionen verpflichtet fühle. Wenn ich einmal von einer typischen, etwas anspruchsvollen Kritik sprach, so deswegen, weil ich meinte, die Aufweisung eines typischen Zuges möchte nichts persönlich verletzendes haben.

2. Sachlich möchte ich meine Einstellung zu Geigers „Systematischer Axiomatik der euklidischen Geometrie" zunächst zusammenfassend so präzisieren:

a) Der Ausgangspunkt und die Fragestellung des Buches sind wertvoll und anregend. Zwischen den von mir in § 2 meines Aufsatzes entwickelten Gedanken über den bedeutungsleeren Begriff und Geigers Ausgangsposition scheinen mir viele Berührungspunkte zu bestehen.

b) Die von Geiger entwickelten Methoden zur Bewältigung seiner Fragen sind nach zwei grundlegenden Einsichten der Metamathematik unzureichend; die systematische Axiomatik sieht sich nämlich vor 2 Aufgaben gestellt:

Aufgabe I. Die Lehre von den Postulaten und die Lehre von der Wesensaxiomatik muß einheitlich mit der Lehre von der Widerspruchsfreiheit entwickelt werden.

Aufgabe II. Die systematische Axiomatik muß der Einsicht gerecht werden, daß jedes Relationsgebäude („jede Geometrie") unendlich viele Sätze enthält.

Die Entgegnung ist auf diese Hauptpunkte nicht eingegangen. Ich halte die Aufweisung der Aufgaben I und II für wertvolle und produktive Kritik. Sie ist der erste Versuch, zwischen systematischer Axiomatik und Metamathematik eine Brücke zu schlagen.

Digitized by Google

3. Zur Einzelkritik der Entgegnung.

Zu 1. (Beispiel für Aufgabe I.) Meine in 1. beanstandete Kritik beruht gar nicht auf einem Begriff des Postulates; sie richtet sich vielmehr gegen ein ganz bestimmtes Postulat. Damit ist dieser Punkt hinfällig.

Zu 2. Die Entgegnung spricht hier von der Abbildung gewisser Dingbereiche auf „die Punkte einer Geraden". Dieses „die" wird durch meine Einfügung „eineindeutig" (nicht „eindeutig", wie Geiger sagt) völlig richtig interpretiert. Geiger meinte und meint, wie sich hier zeigt, nun aber offenbar gewisse Abbildungen auf gewisse Punkte einer Geraden. Das ist aber nicht ausgesprochen. Der Text ist entweder falsch oder unpräzis, und meine „frei erfundene Einfügung" ist ein Versuch, den Text zu präzisieren. Übrigens zeigt das Beispiel der nicht-archimedischen Zahlen oder der geordneten Mengen von höherer Mächtigkeit als das Kontinuum, daß die in Frage stehende Behauptung auch falsch bleibt, wenn man „die" durch „gewisse" ersetzt.

Zu 3 und 4 bemerke ich wegen Raummangel nichts.

Zu 5 (Beispiel für Aufgabe II). Ich habe niemals geglaubt, in meinem Aufsatz ein Referat über die systematische Axiomatik erstatten zu müssen. Ich hielt es vielmehr — in den kritischen Abschnitten — für meine Aufgabe, die entscheidenden Probleme durch neue Formulierung von einer neuen Seite zu beleuchten. Und ich meine in der Tat, die Hauptschwierigkeit, das Programm Geigers durchzuführen, ist: die Entscheidungsdefinitheit von Relationensystemen einzusehen. Aber ich gebe zu, daß diese Bemerkung nicht ganz an der Oberfläche liegt.

Kurt Reidemeister.

Digitized by Google

Karl Reinhardt

PLATONS MYTHEN

8°, 159 Seiten, 1927, geh. RM. 6.—, Ganzl. RM. 8.—

PARMENIDES UND DIE GESCHICHTE DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

8°, III, 246 Seiten, 1916, geh. RM. 8.—

Walter F. Otto

GEIST DER ANTIKE UND DIE CHRISTLICHE WELT

8°, 139 Seiten, 1923, geh. RM. 3.—., Halbl. RM. 5.—

Hermann Usener

RELIGIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN

I. Teil: Das Weihnachtsfest

2. Aufl. 1911, 390 Seiten, 8°, geh. RM. 10.—

(2. und 3. Teil vergriffen)

DIE SINTFLUTSAGEN

8°, 279 Seiten und 1 Tafel, 1899, geh. RM. 8.—

Soeben erscheint:

Paul Ludwig Landsberg

PASCALS BERUFUNG

51 Seiten, RM. 2.50

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN / BONN

Digitized by Google

Siegfried Behn

RHYTHMUS UND AUSDRUCK IN DEUTSCHER KUNSTSPRACHE

Mit 9 Tafeln und 20 Tabellen

8°, 304 Seiten, 1921, geh. RM. 6.—, Halbl. RM. 7.50

*

Paul Hankamer

DIE SPRACHE, IHR BEGRIFF UND IHRE DEUTUNG IM 16. UND 17. JAHRHUNDERT

Ein Beitrag zur Frage der literar-historischen Gliederung des Zeitraums

8°, 208 Seiten, 1927, geh. RM. 9.—, Ganzl. RM. 11.—

*

Karl H. Meyer

HISTORISCHE GRAMMATIK DER RUSSISCHEN SPRACHE

Band I. Einleitung, Laut-, Formen- und Akzentlehre

Gr.-8°, 246 Seiten, 1923, geh. RM. 7.–, Halbl. RM. 10.–

*

Rudolf Thurneysen

DIE KELTEN IN IHRER SPRACHE UND LITERATUR

Eine akademische Rede

8°, 32 Seiten, 1914, geh. RM. 1.20

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN / BONN

Digitized by Google

PHILOSOPHISCHER ANZEIGER

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ZUSAMMENARBEIT VON PHILOSOPHIE UND EINZELWISSENSCHAFT

in Verbindung mit

A. Baumgarten F. J. J. Buijtendijk E. R. Curtius
A. Grünbaum N. Hartmann
J. Hashagen M. Heidegger H. Heimsoeth G. Hübener
J. Kroll G. Misch G. Müller K. Reidemeister
K. Schneider V. v. Weizsäcker W. Worringer

herausgegeben von

HELMUTH PLESSNER

III. JAHRGANG III. HEFT

JUL 27 1929
LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

1929

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

INHALT

Georg Misch, Göttingen, Lebensphilosophie und Phänomenologie ... Seite 267
Oskar Becker, Freiburg i. B., Über den sogenannten „Anthropologismus" in der Philosophie der Mathematik ..... „ 369
Kurt Schilling-Wollny, München, Zur Beurteilung Hegels und Fichtes „ 388

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Professor Dr. Georg Misch, Göttingen, Hainholzweg 60. Professor Dr. Oskar Becker, Freiburg i. B., Reiterstr. 10. Dr. Kurt Schilling-Wollny, München, Agnesstr. 54.

Mitteilungen der Schriftleitung: Manuskriptsendungen sind an den Herausgeber unter der Anschrift: Professor Dr. Plessner, Köln, Universität, einzusenden. Da der „Philosophische Anzeiger" sich die Pflege der Kritik und Diskussion zum Ziel setzt, kann er den üblichen Buchbesprechungen keinen Raum geben. Es wird daher gebeten, von der Einsendung unverlangter Veröffentlichungen abzusehen. Für unverlangt eingesandte Beiträge und Besprechungsstücke übernehmen die Schriftleitung und der Verlag keinerlei Gewähr. Rücksendung erfolgt nur gegen Beigabe des Portos in Briefmarken.

Mitteilungen des Verlages: Der „Philosophische Anzeiger" erscheint in Vierteljahrheften von je etwa $7^1/_2$ Bogen. Der Bezugspreis des Jahrganges (30 Bogen zu 4 Heften) beträgt vom III. Jahrgang an M. 18.—. Das Einzelheft kostet M. 5.—. Der „Philosophische Anzeiger" ist zu beziehen in erster Linie von den ortsansässigen Buchhandlungen. Sollten für Bestellungen auf diesem Wege Schwierigkeiten entstehen, so sind sie an den Verlag Friedrich Cohen, Bonn, Am Hof 30, zu richten. Zahlungen sind in Reichsmark auf das Postscheckkonto des Verlages 108810 Köln zu leisten.

Für die nächsten Hefte sind u. a. folgende Aufsätze in Aussicht genommen: G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie (Schluß) / K. Schilling-Wollny, Zur Beurteilung Hegels und Fichtes (Schluß) / R. Schottlaender, Sören Kierkegaards Sokratesauffassung / H. Himmelstrup, Einige Gegenbemerkungen zu Schottlaenders Kritik / Joachim Wach, Zur Beurteilung Friedrich Schlegels / A. Gurwitsch, Ontologische Bemerkungen zur Axiomatik der Euklidischen Geometrie.

Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage Friedrich Cohen-Bonn und Max Niemeyer-Halle, ferner ein Prospekt über Werke von Hans Prinzhorn bei.

Digitized by Google

LEBENSPHILOSOPHIE UND PHÄNOMENOLOGIE

Eine Auseinandersetzung mit Heidegger

Von GEORG MISCH, Göttingen

Edmund Husserl
zum 70. Geburtstag gewidmet.

Heideggers Buch „Sein und Zeit" hat, seit es, lang erwartet, vor nun schon mehr als Jahresfrist in einem Bande des Jahrbuchs des Husserlschen Phänomenologen-Kreises erschienen ist, eine ungewöhnliche philosophische Erregung hervorgerufen. Man liest dieses strenge, schwere, systematische Werk und nimmt es zusehends auf. Während Husserls „Logische Untersuchungen" wohl ein Jahrzehnt brauchten, um allgemein in ihrer Bedeutung erkannt zu werden, dann freilich auch schnell ein klassisches Werk geworden sind; während bei Dilthey gar die breite Wirkung über den Schülerkreis hinaus erst nach seinem Tode und auch dann noch erst langsam sich vertiefend einsetzte, hat dieses Buch eingeschlagen wie der Blitz. Und doch ist das kein bloß zeitlicher Erfolg, wie er einem System zufiel, das eine Zeitlang die Situation beherrschte, weil es einem Bedürfnis nach Orientierung, das innerhalb des Bereiches der Wissenschaften entstanden war, durch einen geschlossenen Gedankenbau Befriedigung bot. Gewiß ist heute eine ganz andere Resonanz für ein systematisches Unternehmen da als vor einem Vierteljahrhundert, wo man auf den akademischen Lehrstühlen von der „Wiedergeburt der Philosophie" in Deutschland zu sprechen begann, ja die Zeit scheint erfüllt, daß nun endlich Hand angelegt werden kann zu dem neuen Aufbau von unten auf. Und gewiß zeichnen sich in Heideggers Werk auch deutlich die Linien des Zusammenhanges ab, die es mit der Gesamtentwicklung der Philosophie seit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts verbinden. Man braucht sie nicht einmal erst post festum zurückzuverfolgen, sondern seit langem schon ließ sich die Richtung, die vorwärts führt, voraussehen[1]). In einer ausführlichen, aus dem älteren Phänomenologenkreis

[1]) Der Zusammenhang der philos. Bewegungen im XIX. Jahrh., Logos VI (1916), 169. 165.

Digitized by Google

kommenden Besprechung des Buches wird denn auch, in Ablehnung des „revolutionären" Anspruchs, geradezu erklärt: „Es ist in Wahrheit nur die Synthese aller heute lebendigen Tendenzen der Philosophie"[1]). Und die da gegebenen Hinweise auf die „Voraussetzungen" in Husserl und Dilthey, Aristoteles und Augustinus, Nietzsche und Kierkegaard ließen sich, wenn man das wollte, auch noch intensiver machen. Aber der Nerv des Unternehmens wird dadurch nicht getroffen.

Heidegger ist nicht wie Scheler, dessen führende Stellung sofort auf ihn übergegangen ist, der „typischste Zeitausdruck", „der repräsentativste Vertreter" der deutschen Philosophie, wie den Verstorbenen ein nahestehender Beurteiler, „der Imperialist des Geistes", wie ihn ein fernerstehender genannt hat. Er ist aus anderem, alten Holz geschnitzt. Sein Buch zeigt den langen Atem, der von Anfang bis zu Ende gleichmäßig durchhält, und das handwerkliche Können, das keine Stelle in dem langen Gedankenzug undurchgearbeitet zurückläßt. In der gegenwärtigen Bemühung um die philosophische Grundlegung erscheint er als der rechte Werkmeister, der die Arbeit einrichtet. So ist auch im Gefolge des Buches sogleich eine ganze Reihe von Abhandlungen aus der Phänomenologen-Schule hervorgetreten, die in demselben Sinne vorwärtsgehen; das Steuer des Husserlschen Jahrbuches ist wie mit einem Ruck in die neue Richtung herumgerissen. Auf den hier eingeschlagenen Weg zur Erneuerung der philosophischen Systematik, auf das Methodische also, kommt es uns wesentlich an.

„Ich glaube den Weg entdeckt zu haben, auf welchem die Philosophie sich zum Rang einer evidenten Wissenschaft erheben muß": dieses Fichte-Wort könnte sich Heidegger aneignen. Er ist vorsichtiger; der suchenden Haltung der Untersuchung entsprechend, die Husserl mit Dilthey gemein hat, erklärt er gegen Ende (437), daß die vorliegende Untersuchung noch erst „unterwegs" sei, und zwar dazu allein unterwegs, um überhaupt den Streit über die philosophische Fundamentalfrage erst wieder neu zu entfachen. Aber er teilt mit

[1]) M. Beck, Philos. Hefte 1. 1928.

Digitized by Google

Fichte die Verbindung von ethischer Energie und begrifflicher Strenge und Prägekraft. Hier wird freilich jedem, der genauer hinsieht, auffallen, daß die scheinbare Schärfe zweischneidig ist, ja daß die maßgebenden Begriffe zuweilen etwas Schillerndes haben: eine „Doppelbödigkeit" der ganzen Stellung scheint sich darin zu verraten. Aber diese Zweideutigkeit braucht nicht ein Mangel zu sein, sondern könnte wesentlich zu dieser Art von Begriffen gehören, die nicht eigentliche Begriffe im Sinn von termini, sondern ausdruckskräftige Worte der Sprache sind, oder sein müßten, da sie, hinter die rein diskursiv-logische Schicht zurückdringend, ‚die Lebendigkeit in ihr Recht einsetzen' wollen. Doch das kann sich erst herausstellen, wenn die Aufgabe der Systematik, um die es hier geht, klar geworden ist. Bedenklicher ist, daß Heidegger sich noch nicht ganz ausgesprochen hat — wer möchte den auf dem Wege Befindlichen aufhalten? Aber es geht um eine gemeinsame Sache, in der Übereinstimmung erzielt werden muß, und das um so mehr, als jeder, der an ihr beteiligt ist, dankbar bekennen wird, durch Heidegger einen großen Schritt weiter gekommen zu sein.

I.

„Sein und Zeit" — in diesem Titel von Heideggers Werk sind zwei Begriffe zusammengenommen, die in der Stellung von philosophischen Grundbegriffen nach dem bisherigen Sprachgebrauch die Kennworte von zwei einander entgegengesetzten, noch um den Vorrang kämpfenden Richtungen der Philosophie sind. „Sein" ist der herkömmliche, von den griechischen Begründern der europäischen Tradition festgestellte Ausdruck für den „Gegenstand" der als Wissenschaft auftretenden Metaphysik, herkömmlicherweise verknüpft mit dem griechischen Anspruch der Philosophie auf grundlegende Erkenntnis aus reiner Vernunft. Wie das von Parmenides her festgelegt ist in der Aristotelischen Bestimmung, daß es sich in der *prote philosophia* um „das Seiende als Seiendes", d. h., wie Heidegger übersetzt, „hinsichtlich seines Seins" handelt, und in der entsprechenden scholastischen Gleichung: prima philosophia sive ontologia. Wenn der Begriff „Zeit" in einer Stellung auftritt, in der er nicht ein Phänomen unter andern, sondern ein dem metaphysischen „Gegenstand" gleichgeordnetes

Digitized by Google

Urphänomen bezeichnet, befinden wir uns dagegen im Umkreis der modernen sog. Lebensphilosophie. „In dem Leben ist als erste kategoriale Bestimmung desselben, grundlegend für alle andern, die Zeitlichkeit enthalten." (Dilthey.) „Zeit ist die — vielleicht abstrakte — Bewußtseinsform dessen, was das Leben selbst in nicht aussagbarer, nur zu erlebender unmittelbarer Konkretheit ist." (Simmel.) Aber in der Richtung, die von hier ausgeht, ist „das Leben" als philosophischer Grundbegriff gerade an die Stelle getreten, an der in der antiken Tradition „das Sein" stand. Und diese Umstellung, die nach Fichtes Vorgang gegenwärtig am Werke ist, hat auch geistesgeschichtlich einen der griechischen Ontologie fremden Ausgangspunkt: die im christlichen Glauben errungene Erfahrungsstellung. Wie denn der hier maßgebende Begriff von „Leben" gleichwie das begriffliche Ringen mit dem Rätsel der Zeit auf Augustinus zurückgeht.

Heidegger geht in dieser „modernen" Richtung vorwärts, aber ohne jene Umstellung in der philosophischen Grundlegung vom Begriff des Seins zu der Idee des Lebens mitzumachen. Vielmehr soll die griechische Rede vom Sein, die zur Feststellung des Gegenstandes der metaphysischen Vernunfterkenntnis diente, festgehalten werden auch nachdem die Unhaltbarkeit einer metaphysischen Vernunftwissenschaft erkannt ist. Das philosophische Grundproblem sei und bleibe die Frage nach dem „Sinn des Seins". Die Frage sei neu zu stellen im Verfolg der neuen Intentionen, die seit Augustinus hervorgetreten sind und auf dem Boden von Kant sich in der Gegenwart durchzusetzen suchen. Sie sei aber an der Stelle aufzunehmen, wo Aristoteles das Seinsproblem stehen ließ; denn jene Intentionen seien deshalb ohnmächtig geblieben, weil sie nicht radikal genug vordrangen, und seien so lange zur Ohnmacht verdammt, als der Griff an die Wurzel ausbleibt, der darin besteht, die Frage nach dem „Sein" neu zu stellen, und zwar so, wie Platon fragte: „was wir denn eigentlich mit diesem Ausdruck ‚Sein' meinen". Nur wer so schlicht phänomenologisch fragt, dem werde es möglich sein, jene Intentionen für die philosophische Grundlegung fruchtbar zu machen. Denn es ergibt sich nunmehr, daß die Zeitlichkeit, die man neuerdings als Grundbestimmung des „Lebens" hinzustellen liebt, geradezu das ausmacht, woraus das Sein selber zu begreifen ist, derart, daß die

Digitized by Google

Zeit sich als „der transzendentale Horizont der Frage nach dem Sein" auftut; freilich erst dann sich auftut, wenn das mit „Zeit" bezeichnete Phänomen selbst wirklich in dem ursprünglichen Sinn erfaßt und dargelegt ist (18).

Es handelt sich also um eine Erneuerung der prima philosophia, der „philosophischen Ontologie"; sie ist aber einem heutigen Denker aufgegeben, der durch die Lebensphilosophie hindurchgegangen ist. Der Titel „Sein und Zeit" kündigt dies Unternehmen an. Und hier, bei dieser einfachen Feststellung, halten wir sogleich ein. Was bedeutet ein solches Unternehmen, zunächst ganz allgemein auf die Aufgabe der philosophischen Grundlegung hin angesehen?

1.

Lebensphilosophie und Ontologie erschienen uns bislang als gegensätzliche, miteinander streitende Tendenzen; die eine noch erst in der Ausbildung begriffen und von den Systematikern alten Stils geradezu in ihrer philosophischen Würde bestritten, wie noch soeben wieder Rickert von den „in der Mode" befindlichen „neuromantischen Strömungen" der „Lebensphilosophie" gesprochen hat[1]); die andere, die Ontologie, eine längst ausgebildete, altehrwürdige Gestalt der Philosophie, bei der es sich gerade darum handelte, sie nicht mehr als die maßgebende Form philosophischer Systematik überhaupt hinzunehmen, sondern sie als eine besondere Gestaltung derselben zu verstehen, wie das uns durch Kant ermöglicht worden ist, durch die in Kants Vernunftkritik enthaltene neue Form des systematischen Aufbaus der Philosophie. In dieser Kantschen Richtung sahen wir die sogenannte Lebensphilosphie von Fichte her vorwärtsgehen, und so schien uns die fundamentalphilosophische Bedeutung derselben gerade durch den Gegensatz zu der „griechischen Ontologie und ontologischen Logik", durch die „Umstellung in der Grundlegung vom Begriff des Seins zu der Idee des Lebens" gekennzeichnet zu sein[2]). War dies

[1]) H. Rickert, Die Grenzen der naturw. Begriffsbildung, 5. Aufl. 1929, Anhang, S. 759.

[2]) Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften (Österr. Rundsch. XX, 1924. Abgedruckt Ktstud. XXXI, 1926). Rickert hat sich a. a. O. gegen diesen Aufsatz gewandt. Aber derselbe ist nur eine kurze Zusammenfassung des in dem Vorbericht zu Diltheys

Digitized by Google

ein Anschein bloß, hinter dem ein Vorurteil gegen Aristoteles und die großen Scholastiker steckte? so müssen wir uns fragen angesichts von Heideggers Unternehmen, der die Lebensphilosophie akzeptiert und doch die Ontologie als das Ziel festhält. Oder liegt vielmehr dieser Zielsetzung ein Vorgriff zugrunde, der gerade von der Lebensphilosophie aus durchsichtig wird — wenn man deren philosophische Intention nur ganz voll nimmt, voller noch als es Heidegger tut?

Heidegger erklärt zwar geradezu — in striktem Gegensatz zu jenem Rickertschen Urteilsspruch —, „Lebensphilosophie" sei eine Tautologie, besage „soviel wie Botanik der Pflanzen" (46). So vermeidet er den uns geläufigen Ausdruck und sagt statt dessen mit einem methodisch geharnischten Begriff: „existentiale Analytik des Daseins". Aber jene paradoxe Erklärung kann nun doch nicht meinen, daß die Philosophie selbstverständlich auf das Leben als ihren Gegenstand gerichtet sei — dem widerspräche ihre geschichtliche Wirklichkeit zu offensichtlich —, sondern stellt nur als selbstverständlich das hin, was sich aus der Analysis dieser Wirklichkeit bei Nietzsche und Dilthey ergeben hat: daß im Gegensatz zu dem geläufigen Anspruch der Metaphysiker auf Erkenntnis des „absoluten Seins", den Kant der Kritik unterzogen hat, im Gegensatz aber auch zu der Fichteschen metaphysischen Rede vom „Leben", die aufs Absolute im Sinne der „unendlichen Agilität" bezogen ist, in allen philosophischen Systemen eine Deutung des *menschlichen* Lebens und eine dieser zugrunde liegende „Lebenserfahrung" von metaphysischem Gehalt das unbewußt Leitende und zugleich auch das kernhaft Wahre sei. Sobald dies eingesehen ist, fällt aber auch, wie Dilthey klargestellt hat, für die Philosophie, die an dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit festhält, die Möglichkeit hin, sich bei einer bestimmten Lebensdeutung zu beruhigen, die als solche notwendig relativ und einseitig, eine *unter* andern ist und sich nunmehr auch als solche weiß. So ist es auch Heidegger bei seiner „existentialen Analytik" nicht darum zu tun, eine bestimmte „Idee der Existenz" in Systemform auszubauen, sondern er will *das*

Schriften Bd. V Dargelegten, und auf diese Darlegungen kann gegenüber Rickerts Angriff verwiesen werden. Sie werden im Folgenden weitergeführt. — Diltheys Schriften sind nach der Bandzahl zitiert, nur der Aufsatz über die Typen der Weltanschauung (1911) kurz als „Typen".

Digitized by Google

Leben selber, das innere bewegliche Gefüge des menschlichen Daseins, aus dem die Auslegungen hervorgehen, systematisch erfassen. Zwar stellt sich dabei eine bestimmte Lebensdeutung, die offensichtlich einseitig ist, wieder mit ein; er nimmt sie aus der ethisch-religiösen Bewegung auf, die die junge Generation heute erfüllt und die auch über diesen starken Denker mächtig geworden ist; davon wird noch zu sprechen sein. Aber das erscheint zunächst nur als eine ungewollte Beschränkung in der Durchführung seiner Intention, das Strukturganze menschlicher Existenz überhaupt einer systematischen Zergliederung zu unterwerfen.

Die Zergliederung kommt zu dem Resultat, daß die Möglichkeit von Ganzheit menschlichen Daseins an dem Vollzug einer ewigen, im Grunde einfachen, wenn auch für die Analyse höchst kompliziert sich darstellenden Bewegung hängt, an einer in die Macht des Menschen gegebenen Entscheidung, die uns von der Weltbefangenheit befreit, aber uns zugleich positiv freimacht zum Ergreifen unseres Daseins in der Welt, auf die wir nach unserer Lage in ihr angewiesen sind. So scheint es fast, als ginge bei ihm aus der Interpretation des menschlichen Daseins, die rein immanent, ohne weltanschauliche Vorgriffe, nach der von Dilthey formulierten Regel: „das Leben aus ihm selber verstehen" verfährt, ein allgemein verbindliches Lebensideal von ethisch-metaphysischem Charakter hervor. Und diese von der Lebensphilosophie geforderte Aufrichtung des Lebensideals auf dem Boden des Lebens selbst gelingt auf die Weise, daß die Strukturanalyse phänomenologisch auf die innere Form der „Dasein" genannten Seinsweise des Menschen gerichtet ist und dabei eine gleichförmige Dynamik ans Licht bringt.

Aber damit ist nun noch nicht das letzte Ziel des philosophischen Unternehmens angegeben, und Heidegger selbst würde die ethische Wirkungskraft seines Buches, die wir herausstellten, nur als sekundär ansehen. Die Interpretation des menschlichen Daseins soll selber wiederum nur „Vorbereitung", Mittel und Weg sein, um die erneut gestellte Frage nach dem „Sinn des Seins" überhaupt zu beantworten. Die Absicht ist nicht Lebensphilosophie oder philosophische Anthropologie, sondern „Fundamentalontologie". So bleibt es auch

Digitized by Google

bei der antiken Stellung der prima philosophia zu den secundae philosophiae oder „Einzelwissenschaften". Mit der Beantwortung jener Grundfrage wird sich eine „Genealogie der verschiedenen möglichen Weisen von Sein" ergeben, die nur nicht mehr „deduktiv konstruierend" ist (11); auf der „Fundamental-Ontologie" sollen sich die Ontologien der verschiedenen, sachlich umgrenzten „Seinsregionen" erheben, die ihrerseits wieder die Grundbegriffe für die wissenschaftliche Erfassung dieser Sachgebiete — „z. B. Geschichte, Natur, Raum, Leben, Dasein, Sprache" (9) — bereit- bzw. klar- und richtigstellen. Und hier erhebt sich für uns die erste Frage: wie ist diese Verbindung der ontologischen Richtung mit dem lebensphilosophischen Einsatz zu verstehen?

Es wird hier eine Doppelstellung eingenommen. Einerseits soll das Sein „aus der Zeit begriffen" werden, andererseits soll das menschliche Dasein, an dem die Zeitlichkeit zu erfassen ist, von dem „Sein" umfaßt werden, um dessen Ergründung es sich letztlich handelt. Eine solche Doppelseitigkeit hat nun in der philosophischen Grundlegung zunächst nichts Befremdliches. Sie ist vielmehr das Unerläßliche bei einer Analyse, die sich innerhalb eines vorgängigen Ganzen bewegt: als dialektische Bewegung, die von den Teilen zum Ganzen und wieder zurück vom Ganzen in die Teile geht. Und Heidegger selbst hat über den sog. Zirkel der Erkenntnis Aufschlußreiches, ja Endgültiges gesagt: daß er keineswegs ein circulus vitiosus ist, den ein strenges Denken eigentlich vermeiden müßte, sondern als solcher nur vom Standpunkt der „Konsequenz-Logik" aus erscheint, die nur den — allerdings fehlerhaften — circulus in probando kennt, daß in Wahrheit aber die zirkuläre Bewegung des Denkens zu einer „positiven Möglichkeit ursprünglichen Erkennens" gehört, zum „Verstehen" nämlich, das gerade im Gegensatz zu dem überlieferten Erkenntnisideal und der Beschränkung der Logik auf die Theorie des Beweises zur Geltung zu bringen ist (153, 314). Aber sein eigener Weg zum Aufbau der Philosophie ist im Grunde nicht der dialektische — obwohl dialektische Bestimmungen auf diesem Wege an einer entscheidenden Stelle auftreten und dort in Überfülle —, sondern das Verfahren der „Fundierung"; d. h. er stellt nicht innerhalb des vorgängigen Ganzen die herausanalysierbaren Züge in ihrer relativen Selbständigkeit gegen-

Digitized by Google

sätzlich hin, um zu dem produktiven Punkt ihrer Vereinigung vorzudringen, sondern sucht für sie ein einziges bestimmtes (wenn auch in sich selbst bewegtes) Grundphänomen auf — zunächst das „ich bin in einer Welt", dann eben dies als die „Sorge", dann, tiefer gefaßt, die „Zeitlichkeit" —, aus dem die verschiedenen gleich ursprünglichen Züge des Daseins allzumal herkommen, so daß sie als Modifikationen desselben (eigentliche, abkünftige, privative, defiziente usw. Modi) begreifbar werden, während es selber alles, was hervorgeht, „vorgängig an Mächtigkeit überragt". Grundsätzlich ist diese Stellung, die in der Scholastik die Verbindung der antiken Philosophie mit der christlichen Lebensgewißheit ermöglichte, ausgesprochen: „Alles ‚Entspringen' im ontologischen Felde ist Degeneration" (334).

So ist auch jenes doppelseitige Verhältnis des menschlichen Daseins zu dem „Sein" nicht dialektisch gemeint, etwa im Sinne einer „Verschränkung" (J. König) des Endlichen und des Unendlichen in der lebendigen Existenz sondern in argumentierender Weise, nämlich so: von der menschlichen Existenz aus öffnet sich der Zugang zum „Sein", weil zu ihr ein „Seinsverständnis" wesentlich gehört; zugleich aber ist sie selber eine Art des Seins, so daß an ihr das, was zum Sein überhaupt gehört, sich finden und faßbar sein muß. Das methodische Prinzip des Ausgehens von der menschlichen Existenz betrifft also einerseits das ihr als menschlicher eigene Wissen, das hier als „Seinsverständnis" bezeichnet wird, andererseits das in ihr sich darstellende „Sein". So gefaßt, wird uns die hier eingenommene Doppelstellung nun aber auch in einer gewissen Weise durchsichtig, und zwar sowohl in ihrer wesentlich philosophischen Motivation, in der sie ihre allgemeine Bedeutung hat, als auch in der besonderen — uns abwegig erscheinenden — ontologischen Wendung. Denn in jener zwiefachen Beziehung des lebensphilosophischen Einsatzes auf das Wissen und das Sein wirkt sich, so will uns scheinen, eine zum Wesen der Philosophie gehörige Polarität aus, die wir fixieren können, indem wir neben dem „metaphysischen Zuge", der das Ursprüngliche in der philosophischen Bewegung überhaupt ist, als gleichgewichtig die Richtung der „Aufklärung" herausstellen, die sich jeweils bei der Ausbildung der Philosophie in deren Wesen

Digitized by Google

hineinbildet[1]). Diese Polarität wirkt sich aber in Heideggers Unternehmen aus, ohne als solche dialektisch erfaßt zu sein; vielmehr geht er, wie schon bemerkt wurde, argumentierend vor und nimmt in der ontologischen Zielsetzung eine bestimmte Verbindung jener beiden Wesenszüge vorweg. So ist zunächst zu zeigen, wie sie beide bei ihm sich geltend machen.

Für das erste Moment der „existentialen Analytik", das in dem Prinzip des „Daseins" und der Kennzeichnung des Daseins als einer „Last" angezeigte Ausgehen vom Menschen als dem Träger des Wissens ist das leicht gezeigt. Es liegt, ganz allgemein auf das Wesen der Philosophie hin angesehen, in der Richtung des ihr wesentlichen Zuges der „Aufklärung", des näheren, geschichtlich angesehen, auf der innerhalb des Aufklärungszuges fortgehenden Linie der Entwicklung von der Erkenntnistheorie her, wie sie sich gabelte von Hume aus zu einer „Phänomenologie der Erkenntnis" hin in dem Sinne, in dem Husserl dem aufbauenden Teil seiner „Logischen Untersuchungen" diesen Titel gab, und von Kant aus vorwärts zu der Aufgabe einer „Selbstbesinnung" des „ganzen" Menschen, wie Dilthey es nannte, der Hume und Kant tadelte, weil sie „die Erfahrung und die Erkenntnis aus einem dem bloßen Vorstellen angehörigen Tatbestand erklärten", und der Augustinus dafür lobte, daß er nicht *cogito*, sondern *vivo* sagte, daß er „den Gegenstand der Selbstgewißheit mit einem tiefen wahren Ausdruck als Leben bezeichnete". Diese beiden Linien des Fortganges bewegten sich seit längerer Zeit schon aufeinander zu, seit der Aufnahme Husserls durch Dilthey (1905) und dem Übergang Husserls zu dem von der Brentano-Schule einst bekämpften Kant (1913): nun sollen sie sich hier ganz zusammenschließen zu einer Phänomenologie des menschlichen Daseins. Ob dieser produktive Zusammenschluß gelungen ist, wird noch später unsere Frage sein.

Auf den metaphysischen Zug der Philosophie weist die andere Bestimmung hin, die in dem methodischen Prinzip enthalten ist. Denn daß die menschliche Existenz als eine Weise des „Seins" angesprochen wird, dessen „Idee" alle möglichen Weisen des Seins „umfaßt", setzt doch eine Einheit alles

[1]) Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel (1926) S. 106 ff. — Dies Buch wird im folgenden kurz als „Fibel" zitiert.

Digitized by Google

Seienden voraus, wenn auch der Sinn, in dem sie zu fassen wäre, hier noch unbestimmt bleibt, weil das eben erst ergründet werden soll. Aber daß hier ein metaphysischer Impuls am Werke ist, das ist unverkennbar. Er tritt im Verlauf der Lebensinterpretation auf der Höhe des Werks als ihr substantieller Kern hervor in ergreifenden (nur durch die Angleichung an eine moderne Zeitströmung verengten) Analysen der Macht des Menschen, sich der Lebensbefangenheit zu entreißen. Es wirkt aber auch schon, was uns jetzt angeht, in der Stellung der Seinsfrage. Das spürt man sofort beim Aufschlagen des Buches, wenn man die Einleitung liest, in der die Frage nach dem Sinn des Seins exponiert wird, und diese großangelegte Erklärung, die in das ganze geplante Werk einführen soll, nicht bloß mitdenkend durchgeht oder gleich kritisch ansieht, sondern sie frei und total aufnimmt. Wir verfolgen zunächst diese Spur und verstärken sie dabei über Gebühr, um die formal gemeinte ontologische Problemstellung erst einmal konkret fassen zu können.

2.

Wenn mir von einem Denker, der mich aufruft, endlich einmal wieder radikal zu fragen, als die philosophische Grundfrage entgegengeworfen wird: Was heißt „Sein"? und mir dann gesagt wird: Du verhältst dich in deinem eigenen Sein je schon zu eben dem Sein, nach dessen Sinn ich frage! du machst ja ständig „von ‚Sein' Gebrauch", nicht bloß in deinem Erkennen und Aussagen, sondern in jeglichem „Verhalten", sei es zu dir selbst, sei es zu dem, was in der Welt dir begegnet (4); aber du gebärdest dich wie die Unverständigen, die nach dem „Selbstverständlichen" nicht fragen. Das „Sein" ist der allgemeinste und zugleich der dunkelste Begriff, als allgemeinster Begriff undefinierbar, aber deshalb nicht der Bestimmbarkeit entzogen, sondern gerade das Fragenwürdigste (3); es ist dir in deinem Lebensverhalten, „ontisch", „das Nächste", aber für dein gegenständliches Bewußtsein, „ontologisch", „das Fernste" (31) —: da werde ich mich gleichsam von der Philosophie in Person angesprochen finden und in die Richtung gewiesen, in die jeder Metaphysiker weist: „Von ihm, mit dem sie allernächst in Einem fort verkehren, dem Allwaltenden Logos, kehren

Digitized by Google

sie sich fort, und was ihnen täglich begegnet, ist ihnen fremd". „Gleichwie den verborgenen Goldschatz die des Ortes Unkundigen nicht finden, obwohl sie dicht darüber wandeln, so finden all die Geschöpfe, obwohl sie täglich... dort eingehen, die Welt des Brahman nicht und werden durch die Unwahrheit zurückgehalten." So aufgenommen, versetzt mich die Frage nach dem Sein in die ursprüngliche und immer wieder zu erneuernde Anfangsbewegung der Philosophie hinein, in der die Gewißheit eines dem menschlichen Leben innewohnenden und es zugleich über sich selbst hinausdrängenden metaphysischen Bezuges entspringt, — die „Immanenz des Transzendenten". Und es wäre nur zu bedenken, ob das, worum es bei dieser Bewegung des Fragens und Antwortens geht, angemessen oder auch nur unbefangen mit „Sein" bezeichnet wird.

Aber Heidegger fragt und fordert nun gar nicht so, wie wir es ihm hier anmuteten. Seine Exposition erfolgt in rein theoretischer Haltung. Er will begründen oder rechtfertigen, daß die Frage nach dem Sein neu gestellt werden muß, und tut das im Hinblick auf den heutigen Stand der Philosophie, deren „Not", wie er anderwärts zusammenfaßt, „erst aufbricht, wenn ihre wenigen, seit der Antike unbewältigten, elementaren Grundprobleme neu ergriffen sind". So erörtert er zu Beginn den „Vorrang der Seinsfrage" vor den Sonderproblemen der Wissenschaftslehre wie der Lebensinterpretation. Das bedeutet aber: die Frage tritt (wenigstens zunächst) als eine innerphilosophische auf, die die Philosophie als solche, für sich genommen, und ihre grundlegende Stellung zu den sog. Einzelwissenschaften angeht, als ein „Problem" bzw. das philosophische Grundproblem, und nicht ist sie vom menschlichen Dasein aus gestellt und auf die Funktion der Philosophie in diesem unserm Dasein hin, wo es sich dann vorerst gar nicht um ein „Problem" handeln würde, sondern um das radikale Fragen selber, mit dem der Mensch sich aus der Befangenheit im Leben hebt. Wie etwa in der Richtung Diltheys ein solcher Beginn lautet[1]):

„Warum müssen wir immer wieder nach der Welt fragen? Warum können wir uns nicht genügen lassen an dem, was um uns ist, an der Mannigfaltigkeit der wechselnden Erscheinungen des Lebens? Warum begnügen wir uns nicht, das Schöne in alledem zu erleben, dieses alles einzuordnen

[1]) Groethuysen, Leben und Weltanschauung, 1911.

Digitized by Google

in einen Lebenszusammenhang, den höchsten Grad der Lebensaktivität zu erreichen? Warum dieses Streben, die Beschränkung, die durch das Leben selbst gesetzt ist, aufzuheben, um das zu suchen, was jenseits der Grenze des Lebens ist? Nur aus dem Leben selbst kann dieses stammen, was über das Leben selbst hinausstrebt; es muß irgendwie in der Natur, in der Beschaffenheit dieses Lebens liegen ..."

Heidegger, der den Ausgangspunkt vom Leben aufnimmt, um von da aus die Neugründung der Philosophie zu erreichen, kennzeichnet das Dasein als dasjenige Seiende, dem es „in seinem Sein um das Sein selbst geht", (12, 42) und erklärt über die Interpretation des Daseins, die er als methodisches Prinzip anerkennt, daß sie „das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt", (38) — und doch begreift er das philosophische Fragen als solches nicht in die „Analytik der Existenz" hinein, wenigstens nicht von vornherein und auch nicht in den Ausführungen des vorliegenden Teiles, der gerade in den existentialen Analysen sein Schwergewicht hat. Da muß eine bestimmte Vorentscheidung maßgebend sein, und zwar eine, die eben jenen ersten uns problematischen Punkt betrifft, den Punkt, an dem der lebensphilosophische und zugleich phänomenologische Einsatz sich auf das Ziel der philosophischen Ontologie hin richtet.

Würde das philosophische Fragen als solches — und nicht bloß der „Leitfaden", an dem der Analytiker die philosophischen Probleme aufrollt, — an seinem Ort innerhalb des menschlichen Lebenszusammenhanges „festgemacht", so müßte es, d. h. das Auftreten von so etwas wie Philosophie überhaupt, in den systematischen Gang der Lebensinterpretation einbezogen sein. Das besagt aber, da die Hermeneutik des Daseins der Weg zur Begründung der Philosophie als Fundamentalontologie sein soll, daß diese von jener, die zu ihr hinführen soll, zugleich umfaßt würde, oder vorsichtiger ausgedrückt: daß die prima philosophia sich zur Hermeneutik des Daseins nicht wie das Ziel zum Wege verhielte, sondern auf diesem Wege sich ergeben oder heraustreten müßte. Das möchte als eine bloß formale Argumentation erscheinen, aber es wird zu zeigen sein, daß die hier offenbare Schwierigkeit das wesentliche Anliegen, die neue Form der Systematik betrifft. Darauf werden wir geführt, wenn wir bedenken,

Digitized by Google

wie jene Einbeziehung auch die Seinsfrage selbst angeht, die von Heidegger rein theoretisch exponiert wurde.

Es wurde schon angedeutet, daß sie gar nicht die ursprüngliche Form des Fragens darstellt, mit dem die philosophische Bewegung, vom Leben her gesehen, anhebt. Sie ist vielmehr erst etwas Abkünftiges, ein Ergebnis der Bewegung, in der wir uns fragend aus dem Leben heben. Sie ergibt sich, wenn die Bewegung des Fragens und Antwortens, in der die Philosophie ihr wirkliches Dasein hat, zu einem einmaligen Abschluß gekommen ist; so hat der Begriff des Seins auch seine geschichtliche Ursprungsstelle am Abschluß einer Entwicklung, in der das vorangegangene „metaphysische Wissen" in gegenständlicher Feststellung seines Besitzes zur Ruhe kam (Fibel 103). Gehe ich dahinter auf das radikale Fragen selber zurück, so bekomme ich vorerst gar keine abstrakte Problemstellung in die Hand, sondern der metaphysische Zug konkretisiert sich, eben weil er innerhalb unseres Lebens, über das er hinausdrängt, einsetzt, sofort zu bestimmten Fragen, sei es nach der Welt, sei es nach dem eigenen Selbst, sei es nach der menschlichen Gemeinschaft. Und in dieser notwendigen Konkretion erfaßt, terminiert er gar nicht notwendig in der Feststellung seines Ziels mit dem Begriff (oder zunächst vielmehr Satz) des Seins. So wird z. B. gerade da, wo das philosophische Fragen im Blick auf die menschliche Gemeinschaft aus der Sorge um das rechte Handeln aufsteigt, wie das in China der Fall war, das Ziel des Fragens gar nicht im Sein, sondern im Walten konzipiert, und in Indien, wo das Fragen zum Suchen des Einzelnen nach Ständigkeit im eigentlichen einsamen Selbst wird, ist zwar die Seinslehre, der griechischen Antike entsprechend, entworfen, sie fungiert aber dort nur als ein Durchgang für die Bewegung, die in der Selbstbefreiung durch den Vollzug des Wissens im Selbstand des Geistes ihr Ziel hat. Daß aber in der griechischen Philosophie der Seinsbegriff die grundlegende Stellung erhielt, in der er durch unsere abendländische Tradition geht, das ist dann bedingt durch eine bestimmte Entscheidung — d. h. nicht etwa bloß durch den Fortgang von der aussprechenden („evozierenden") Dialektik des Denkens zur „rein diskursiven" (das Gemeinte voll aufhebenden) Aussage des metaphysischen Wissens im Satz des Seins (was

Digitized by Google

immerhin ein notwendiger Fortgang wäre), sondern durch die geschichtliche, von Parmenides vollzogene Entscheidung: die Selbstgewißheit der Vernunft über die Zulänglichkeit ihrer diskursiv-logischen Formen zur Feststellung des metaphysischen Wissens[1]).

Wem diese Zusammenhänge gegenwärtig sind, der sieht sofort, was es für eine Bewandtnis damit hat, wenn die philosophische Grundfrage hier in der durch die Griechen festgelegten Fassung gestellt wird als „die Seinsfrage", hier, wo gerade die von Aristoteles herrührende abendländische Tradition der Ontologie überwunden werden soll durch das Ausgehen von einer existentialen Analyse des Daseins. Die Aufnahme des Seinsbegriffes kann nicht bedeuten, daß er in der ganzen griechischen Schwere aufgenommen würde, mit der er durch jene Parmenideische Entscheidung belastet ist, — die Zulänglichkeit der Vernunft (des denkenden bzw. anschauenden „Vernehmens") zum Erfassen des Seins wird vielmehr von Heidegger radikal, im Zuge der Lebensphilosophie, bestritten —, der Begriff „Sein" kann hier nur in hinweisender, „formal anzeigender" Bedeutung genommen sein, hinweisend auf das erst noch zu bestimmende Zentrum. Und insofern bleibt jener erste Eindruck bestehen, den wir aus Heideggers Exposition der Seinsfrage gewannen: daß darin nichts weniger zum Ausdruck komme als jene ursprüngliche metaphysische Gewißheit, die aus den Worten Heraklits oder des indischen Weisen zu uns sprach. Aber ganz unverbindlich ist die Aufnahme dieses terminus doch nicht: es steht dahinter eine bestimmte — noch durch die Phänomenologie Husserls und deren aristotelischen Hintergrund bedingte — Anschauung vom Wesen der Philosophie, die sich nicht an die philosophische Bewegung selber in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit hält, an den „Wirkungszusammenhang" (das Wort im

[1]) Fibel, 92ff. — Heidegger verweist für das Verständnis von Parmenides auf das bekannte, in seiner Art ausgezeichnete Buch von Reinhardt. Wenn die dort verfochtene These, daß die griechische Philosophie mit dem Eleaten beginnt, zuträfe, so wäre unserer Argumentation die Stütze genommen, die auf der Übereinstimmung des geschichtlichen Verlaufes der Philosophie mit ihrem systematischen Gange beruht. Aber jene These dürfte — von den chronologischen Schwierigkeiten abgesehen — nach dem in der Fibel I, III—V gegebenen Nachweis des Fortganges vom „metaphysischen Wissen" zum „metaphys. Erkennen" kaum noch haltbar sein.

Digitized by Google

Diltheyschen Sinn), in dem sie ihr Dasein hat, sondern zu ihr als einer auf sich selbst beruhenden Theorie hindrängt, wie die des Aristoteles eine war und nach dem antiken Vorbild die abendländische Philosophie es sein wollte, sofern sie als lehrhafte „strenge Wissenschaft" auftrat.

Diese im Grunde statische Anschauung dürfte sich in der Richtung auf eine „Fundamentalontologie" verraten, trotz des existentialen Einsatzes, bei dem es um die Dynamik des Daseins geht. Heidegger akzeptiert zwar die — für Husserl, den Verfasser der „Logischen Untersuchungen", unannehmbare — geschichtlich-philosophische Anschauung Diltheys in ihrer ganzen systematischen Tragweite, er eignet sich ausdrücklich die programmatischen Sätze an, in denen Graf Yorck diese philosophische Intention ausgesprochen hat (402):

daß „bei der inneren Geschichtlichkeit des Selbstbewußtseins eine von der Historie abgesonderte Systematik methodologisch inadäquat" ist, daß es „kein wirkliches Philosophieren gibt, welches nicht historisch wäre. Die Trennung zwischen systematischer Philosophie und historischer Darstellung ist dem Wesen nach unrichtig".

Aber er wird, um das akzeptieren zu können, der Geschichtlichkeit einen ganz anderen Sinn geben müssen, als den von Dilthey intendierten. — Ebenso der Idee der Wahrheit. Heidegger nimmt den Begriff der Lebenswahrheit auf, der in der geschichtlichen Analyse von Religion, Metaphysik und Dichtung zur Feststellung des in ihnen enthaltenen Wissens und des fundamentalen Unterschiedes dieses „weltanschaulichen" Wissens gegenüber der rein theoretischen Erkenntnis ausgebildet worden ist, ja er gibt diesem geschichtlichen Begriff (wenn auch unter anderer Bezeichnung) eine universale Tragweite, aber er hält zugleich mit Recht daran fest, daß „Wahrheit in einem ursprünglichen Zusammenhang mit Sein steht" (213); er verweist dafür auf Aristoteles: Philosophie als das „Forschen nach der Wahrheit" ist eben die „Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes betrachtet". So muß er diese theoretisch-ontologische Bestimmung mit jenem geschichtlich-lebensphilosophischen Wahrheitsbegriff zu vereinen suchen und sucht nach dem gemeinsamen Fundament. Aber er wird nun wiederum, um eine solche Vereinigung zu erreichen, die Idee der Wahrheit selber ebenso wie die des Seins umdeuten müssen. Er geht nämlich, um jenes Fundament, das er unmittelbar durch das eigene Verfahren der existenzialen

Digitized by Google

Analyse bloßlegt, nun auch an der Hand der Sprache aufzuzeigen, nun nicht auf die primären Ausdrücke zurück, in denen gerade der Zusammenhang von Wahrheit und Sein ausgeprägt zu finden wäre, sondern hält sich dabei an ein späteres Wort, das (relativ) späte griechische Wort *aletheia:* an diesem soll auf dem ihm selbst bedenklichen Wege der Etymologie (*aletheia* = Unverborgenheit) der ursprüngliche existentiale Sinn von Wahrheit überhaupt als „Entdecktheit" oder genauer „Entdeckendsein" abzulesen sein. Doch wie dies ist und zustande kommt, das kann sich erst im Verlauf unserer Auseinandersetzung herausstellen.

So finden wir uns hier grundsätzlich vor Fragen gestellt, die das Wesen der Philosophie berühren. Und das zeigt sich nun auch schon an in der Schwierigkeit, auf die wir vorhin stießen: daß die Philosophie, sofern sie selber ein existentielles Phänomen ist, innerhalb der existentialen Analytik aufgefunden werden muß, während sie doch zugleich — und gewiß mit Grund — als etwas von dieser aus erst zu Erreichendes, ja über sie Hinausreichendes hingestellt wird. Diese scheinbare Alternative wäre zu überwinden, wenn sich zeigen ließe, daß der Philosophie eben diese Doppelstellung zum menschlichen Leben eignet: in ihm über ihm. Und das würde sich zeigen, wenn man sie in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit aufsuchte, als einen „Wirkungszusammenhang", wie Dilthey ihn im Sinne eines historischen Begriffs, in bezug auf das „Schaffende", „beständig Tätige" des werterzeugenden geschichtlichen Lebens, bestimmte als „einen Zusammenhang, der in dessen dauernden Produkten enthalten ist" (VII 153). Es zeigt sich dann[1]): Philosophie, die eben als die ewige — einmal hervorgerufene, aber nun immer zu erneuernde — Bewegung des Fragens und Antwortens anhebt, führt zwar ihr Dasein nicht unabhängig vom menschlich-geistigen Leben in selbständigem gegenständlichem Bestand — so erscheint sie erst nachträglich für die Reflexion, die in ihr einen rein objektiv faßbaren, von einer immanenten Logik durchgängig bestimmten Zusammenhang finden

[1]) Das ist dargelegt in der „Philos. Fibel". Vgl. dazu: Groethuysens die Sache fördernde Besprechung dieses Buches. Neue Jahrbücher f. Wiss. u. Bildung, 1927, S. 577ff.

Digitized by Google

möchte. Aber ihre Selbständigkeit, die diesen Schein hinter sich wirft, läßt sich anderseits auch nicht auflösen in die Daseinsrelativität, d. h. in die Abhängigkeitsbeziehungen, die zwischen den mannigfaltigen Gestalten der Philosophie und den wechselnden Lagen und jeweiligen Formen des Lebens zu finden sind, sei es so, daß die Philosophie im Hinblick auf ihre zeitgeschichtliche Funktion, der Ausdruck einer Kultur zu sein, ihrer erkenntnismäßigen Würde zum Trotz, zu einem bloßen Kulturphänomen herabgedrückt wird, oder so, daß ihre Erkenntnisleistung selber unter Absehen von der metaphysischen Grundlage derselben darauf beschränkt wird, die jeweils erfahrenen Lebensantriebe durch deren Aufklärung über sich selbst ins Zeitliche hinein zu sichern. Sondern der eigene Charakter ihrer Selbständigkeit bleibt bestehen gerade in der Lebensmacht des radikalen Fragens, daß es die Macht ist zur Befreiung des Geistes, uns aber befreit auf einem Wege der Erkenntnis, der von dém im Leben enthaltenen Wissen her steil ansteigt plötzlich in eine neue Ebene mit eigener Mitte. Wir finden hier dasselbe Grundverhältnis, das in der pantheistischen Weltansicht die Verbindung der Lehre von der Immanenz mit der Konzeption der Persönlichkeit und Freiheit ermöglicht, wie Schelling es formuliert hat:

„Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf . . . Das Nämliche gilt vom Begriffensein in einem andern.[1])"

Die Philosophie in die Lebensinterpretation einbeziehen, bedeutet also nicht, sie anthropologisch herleiten, sondern aufweisen, wie sie im Sinne des menschlichen Lebens liegt gleich allem geschichtlichen Schaffen, aber eben nicht aus einer ‚Natur' des Lebens ableitbar ist. Nur die Möglichkeit zu ihr, besser: die Macht, so etwas hervorzubringen, müssen wir in das Leben dynamisch zurückverlegen — wenn wir nicht zur Schöpfung aus dem Jenseits flüchten wollen und dabei positiv über das organisch geschichtliche Phänomen der Reifung, das „als die Zeit erfüllet war" hinwegsehen wollen. Aber das wirkliche Auftreten der Philosophie hat den Charakter eines eigentlichen geschichtlichen Ereignisses, das ins Leben, sei es des Einzelnen, sei es der Menschheit, unableitbar eingreift.

[1]) Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Werke I 7 S. 346.

Digitized by Google

Bei Heidegger begegnet uns hier eine prinzipielle Schwierigkeit. Er gibt nämlich eine solche Ableitung aus dem Wesen des „Daseins" — zwar nicht für die Philosophie selbst, aber doch für die Erkenntnis bis zur Wissenschaft hin, indem er diese aus dem menschlichen Lebensverhalten und dem zu diesem Lebensverhalten gehörigen Wissen geradwegs hervorgehen läßt. Das muß uns befremden, da uns als eine geschichtliche Tatsache feststeht, daß der Weg vom Lebensverhalten zur Wissenschaft nicht stetig hinführt, sondern nur über die Philosophie geht, und zwar — wenigstens für die exakte Naturwissenschaft gilt das — gerade über die Ontologie im traditionellen Verstande, gegen die Heidegger zur Neugründung der Philosophie Front macht (Fibel 27, 276). So wird durch jene Ableitung doch die Stellung der Philosophie indirekt mitbetroffen: die in ihr sich erhebende Macht der Erkenntnis muß dadurch geschmälert werden. Wir werden hierauf, sofern es sich dabei um das Verhältnis von Leben und Theorie handelt, noch zurückkommen müssen. Andererseits ist auch ihm sicherlich die „existentielle" Bedeutung der Philosophie gegenwärtig, wie er sie anderwärts sehr schön formuliert hat als „die freie Selbstnahme des Daseins". So muß es für ihn einen Weg geben, auch das Auftreten der Philosophie selber vom Leben her zu erfassen. Diese Möglichkeit bleibt trotz der Konzentration auf die Ontologie insofern offen, als die Seinsfrage, wie wir ausführten, nur eine — nämlich die rein theoretische — Feststellung jenes befreienden radikalen Fragens ist, mit dem die philosophische Bewegung, von dem metaphysischen Zuge geleitet, anhebt. Aber dann ist wiederum eben jene theoretische Wendung hier nicht motiviert und muß ihren rechten Ort erst noch erhalten, da sie doch zum Ganzen der Philosophie wesentlich zugehört, mit der Macht der Aufklärung im Wesen der Philosophie zusammenhängend. Und so stellt sich aufs neue das Problem, bei dem wir einsetzten: wie sich die hier ergriffene und durchgeführte Aufgabe einer existentialen Analytik des Daseins zu der mit ihr intendierten Erneuerung der prima philosophia verhält.

Das Problematische liegt nicht darin, daß hier überhaupt der Versuch gemacht wird, von der menschlichen Sphäre aus — in der doch das „Dasein" als „das Sein des Menschen" jedenfalls liegt — rein durch immanente Inter-

Digitized by Google

pretation derselben auf ihre „Grundstrukturen" hin zur Philosophie durchzustoßen. Das bedeutet ja nur, daß hier der durch die Phänomenologie Husserls sowohl wie die Lebensphilosophie Diltheys eröffnete Weg der Hermeneutik entschlossen beschritten wird, um auf diesem durch die heutige Situation freigelegten Wege das Ziel zu erreichen, das noch je in einer neuen Lage des geistigen Lebens die führenden Denker bewegt hat: endlich die Philosophie auf gesichertem Grunde aufzubauen. Und wenn die phänomenologische Methode zunächst, in den „Logischen Untersuchungen" Husserls, sich bescheiden sorgsam in der dünnen Schicht des reinen, auf sein eigenes inneres Gefüge reflektierenden Gedankens bewegte und erst hinterher zu dem universalen philosophischen Anspruch vorangetrieben wurde, so war doch bei Dilthey von vornherein die Intention maßgebend, aus der Geschichte Philosophie zu entbinden, und auf all seinen verschiedenen Wegen, unter denen sich schließlich der hermeneutische durchsetzte, trieb ihn dieses Bemühen um „eine neue Art des Philosophierens", für die er dann den Namen Lebensphilosophie aufnahm.

Nun wird freilich, wer von Dilthey geschichtlich sehen gelernt hat, sich sagen müssen, daß das methodische Prinzip der Lebensphilosophie, wie er es formulierte: „das Leben aus ihm selber verstehen wollen", selber geschichtlich bedingt ist, so wie das in den klassischen Systemen der Neuzeit der absolute Anfang mit Gott war. Dilthey gebrauchte diese Formel denn auch nicht bloß für die moderne Lebensphilosophie und ihren größten Repräsentanten Nietzsche, sondern auch, ja zunächst, für die Dichtung seit der Epoche der Aufklärung und Goethe zumal. Gehört nicht dieses Prinzip einer von transzendenten Setzungen freien Vertiefung in den wirklichen Zusammenhang des von uns Menschen gelebten Lebens offensichtlich zu unserer heutigen „Art Mensch zu sein, zu denken und zu handeln"? zu einem bestimmten Menschentypus also, den wir nun auch, eben dank der geschichtlichen Selbsterkenntnis, als solchen zu verstehen, aus seiner „Welt" zu verstehen und damit als etwas Relatives kritisch anzusehen vermögen? wie ein Schüler Diltheys, der die „bürgerliche Welt- und Lebensanschauung" in ihrem Werden verfolgt, dieselbe kennzeichnet:

Digitized by Google

„das bürgerliche Bewußtsein der Neuzeit hat es verstanden, das Leben gewissermaßen in sich selbst zu verfestigen, es außerhalb aller kosmischen Problemstellungen als ein in sich zentrierendes Ganzes zu erfassen, das in sich selbst seine Begründung findet"[1]).

Vielleicht handelt es sich nicht um einen einmaligen, bloß neuzeitlichen Menschentypus, sondern um die bürgerliche Lebens- und Geistesverfassung überhaupt, zu der das Immanenz-Prinzip gehört; denn es ist zu bedenken, daß auch die Philosophie der Griechen, zwar nicht in bezug auf das menschliche Leben als philosophisches Thema, aber in bezug auf die lebendige Wirklichkeit der „Natur" (physis), in ihrem Weltbegreifen also, von einer solchen Antizipation geleitet war[2]). Aber jene Relativität bleibt auch dann bestehen. Und daß sie uns sichtbar wird, daß wir uns überhaupt fragen können, ob nicht jener philosophische Wille, „das Leben aus ihm selber zu verstehen", einer bestimmten geschichtlichen Lage entspricht, in der der Mensch noch vor aller philosophischen Besinnung „das Leben als ein in sich zentriertes Ganzes zu erfassen versteht": das ist gewiß nicht bloß eine Folge des historischen Bewußtseins, eine logische Konsequenz dieser von uns erreichten Stufe der Selbsterkenntnis, eine Sache der Theorie also, der kritischen Reflexion, sondern das ist uns wiederum durch unsere geschichtliche Situation ermöglicht, in der unser Leben selber sich wandelt, der philosophische Geist aber diesem Wandel vorantastet, durch die historische Reflexion zur Selbstkritik freigemacht, doch in seiner Produktivität wie immer dem vorgreifend, was im Leben selber sich bildet.

So möchten wir von hier aus auch das gegenwärtige philosophische — aber zugleich auch religiöse (oder nur theologische?) — Andrängen gegen einen „Enthusiasmus der Existenz" verstehen, der das menschliche Leben als ein Letztes und Absolutes nahm, wie das einst für die Griechen die Natur und ihr Leben war. Dieses Andrängen macht sich auch bei Heidegger geltend, schon darin, daß er das von Nietzsche und Dilthey gebrauchte Augustinische und Goethesche

[1]) B. Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- u. Lebensanschauung in Frankreich, I, 1927, Vorwort.

[2]) Fibel S. 278ff. Vgl. dazu Erich Frank, Das Problem des Lebens bei Hegel u. Aristoteles, Deutsche Viertelj. V. 1927, 625, 637.

Digitized by Google

Wort „Leben" grundsätzlich vermeidet, um dafür seinen Begriff „Dasein" einzusetzen, und des näheren in seiner merkwürdigen programmatischen Erklärung, daß „die vorbereitende existential-zeitliche Analytik des Daseins entschlossen ist, den Geist des Grafen Yorck zu pflegen, um dem Werke Diltheys zu dienen" (404). Aber auch die fragliche Stelle, an der in dieser Analytik der „metaphysische Zug" der Philosophie hereintritt, wird sich von hier aus aufklären.

Wird nun aber durch solche Erwägungen der Weg der Philosophie selbst, der durch das „Ausgehen vom Leben" bestimmt ist, wirklich beeinträchtigt? Es tritt im Gegenteil dadurch nur deutlicher hervor, worauf es bei ihm ankommt. Da ist zunächst zu betonen, daß durch die vorsichtige Bestimmung Diltheys, das Leben sei für ihn der „Ausgangspunkt" (nicht bloß der Geisteswissenschaften, sondern) der Philosophie (VII, 131), im Gegensatz zu jener paradoxen Erklärung Heideggers, Lebensphilosophie besage soviel wie Botanik der Pflanzen, noch nichts darüber festgelegt ist, daß das menschliche Leben auch selbstverständlich der ausschließliche Gegenstand der Philosophie sei. Das für uns erste Thema braucht ja nicht schon das letzte zu sein. Es bleibt vielmehr die Möglichkeit offen, daß dieser Ausgangspunkt, sobald er nur wirklich als solcher genommen wird, uns auf den von ihm aus sich bahnenden Wege in eine Bewegung versetzt, die über die Ausgangsebene hinausführt. Es könnte doch sein, daß für eine unbefangene immanente Interpretation die eigene innere Mächtigkeit des von den Menschen gelebten Lebens sich gerade darin auftut, daß aus ihm etwas zu entspringen vermag, was nun selber Macht über das Leben gewinnt. Wie das vorhin an dem Ereignis des Auftretens der Philosophie beispielsweise erläutert wurde: jener eigentümliche Charakter von Selbständigkeit des aus dem Leben Entsprungenen, den wir, wegen der Nachträglichkeit seiner Betrachtung, nur durch die zweiseitige Abwehr einer isolierenden Abstraktion verdeutlichen können: daß er weder anthropologisch auflösbar noch rein ideell als etwas auf sich selbst Beruhendes faßlich ist. Wie das aber auch aus der Sicherheit der religiösen Menschen spricht, „die Welt überwunden" zu haben, und gleichfalls auch aus der Selbstsicherheit des echten Naturforschers,

Digitized by Google

die Welt selber in der ihr eigenen, von den bloß menschlichen Lebensbezügen losgelösten gedanklichen Ordnung erkennen zu können.

So sah Dilthey in dem Ausgehen vom Leben den „Anfang einer Philosophie, welche den großen Phänomenen der Dichtung, Religion und Metaphysik wirklich genug tut" (V, CXVI), und wenn er in der Lebensnähe, in der die Geisteswissenschaften verbleiben, einen Vorzug derselben fand („Leben erfaßt hier Leben"), so erkannte er doch andererseits für die Naturwissenschaften positiv die Macht des Denkens an, die Relation zur menschlichen Lebendigkeit zu durchbrechen und bis zu einer gewissen Grenze aufzuheben. Wie eine solche Anerkennung für den „Lebensphilosophen" des näheren begründbar sei, ist noch die Frage. Aber daß sie erreicht werden muß, dürfte ebenso wie für Dilthey (V, 77) für jeden fraglos sein, der, wie es ihm durch den Verkehr mit Helmholtz vergönnt war, von dem Geist der Naturwissenschaft berührt worden ist. Ob es gelingt, oder ob wenigstens die Möglichkeit dazu offenbleibt, beim Ausgehen vom Leben dieses größte intellektuelle Besitztum der europäischen Menschheit in seinem Eigenbestande zu erreichen, Raum zu gewinnen für das Glück der rein theoretischen Erkenntnis, das eben darin besteht, die Harmonien des Kosmos zu vernehmen — und das nicht als eine fruchtbare Illusion (die Irrlichterei des „Als ob" will sicher auch Heidegger nicht, wenn er auch die Naturerkenntnis als eine „Abart des Verstehens" hinstellt, „die sich" in eine besondere, immerhin „rechtmäßige" Aufgabe „verlaufen hat", 153), sondern als Ausdruck der Sachlage selbst, als eine wesentliche Möglichkeit: das dürfte ein Prüfstein dafür sein, ob man auf dem rechten Wege ist. Gegen die heutzutage bemerkbaren Versuche, die Idee der Lebensphilosophie auf die Ebene der philosophischen Anthropologie zu nivellieren, stehen die abwehrenden Worte schon des jungen Dilthey, die aus einer ähnlichen Situation (wohl im Hinblick auf Feuerbach) kommen (1861): „Was hilft es, alles Hohe im Menschen beschlossen zu finden, πολλὰ τὰ δεινὰ, κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει" (Viel Gewaltiges gibt's, doch nichts ist gewaltiger als der Mensch). Und insbesondere für die Metaphysik: jenen „einheitlichen Kern", aus dem sie ineins mit der Religion und zusammen mit der Dichtung zu begreifen wäre, suchte er im

Digitized by Google

Leben und ging so zurück auf ein „unsterbliches" „inneres metaphysisches Bewußtsein" und dessen Spezifikation in typischen Bewußtseinsstellungen; aber diese den metaphysischen Systemen zugrunde liegenden menschlichen Bewußtseinsstellungen, in denen „sich das Darinnensein im Leben vollzieht", sind ihm nichts Subjektiv-Innerliches, sondern „Organe des Gewahrens", „Weisen des Sehens", jede — auch die, die dem Naturalismus zugrunde liegt, — gleich ursprünglich als „ein gültiges Verhältnis" einer Seite unseres Wesens zu dem, was „in der Wirklichkeit mit ihr in Relation steht", „so daß solcher Stellungnahme gewisse Seiten der Welt sich aufschließen". Und so ist ihm auch das „Leben", in dem diese aufeinander unreduzierbaren Relationen zusammenhängen, nicht bloß „die Wurzel der Weltanschauung" — eine in der menschlichen Seele aufzugrabende Wurzel, die „dauert und fortwirkt und immer neue Gebilde hervorbringt" —, sondern zugleich das in den Weltansichten Erblickte und Ausgedrückte, der „Gegenstand" einer aus dem Darinnensein im Leben entspringenden „metaphysischen Erfahrung", den wir eben wegen der gleichen Ursprünglichkeit der verschiedenen „Verhaltungsweisen des Geistes", in denen „die eine Realität der Welt für uns da ist", nie durch einen geschlossenen Begriffszusammenhang, sondern nur im Gleichnis, auch in der philosophischen Systematik nur wie in einer Bilderschrift erreichen können. Der Philosoph, der endlich der Metaphysik „wirklich genugtun" will, indem er sie aus ihrem Ursprung in dem von den Menschen gelebten Leben versteht, erfährt an der „ungeheuren Arbeit" des metaphysischen Geistes „die unergründliche Tiefe der Welt".

Aber wenn solchermaßen das Ausgehen vom Leben durchaus nicht bedeutet, daß wir in der Fläche eines „bloß" menschlichen Lebens, das nur unser wäre, verbleiben müßten, wie die imaginären zweidimensionalen Wesen in der Oberfläche einer Kugel, so enthält dieser Ausgangspunkt doch andererseits mehr als einen bloßen Zugangsweg, der uns nur erst an den eigentlichen Bezirk der Fundamental-Philosophie heranführte und der damit seine Aufgabe erfüllt hätte, wie man ein Gerüst abbricht, nachdem der Bau errichtet ist. Ihn wirklich als Ausgangspunkt der Philosophie nehmen, bedeutet vielmehr — und das ist

Digitized by Google

etwas Entscheidendes — daß die ganze Bewegung, die von ihm aus sich ergibt, innerhalb der Philosophie fällt. — Dadurch unterscheidet er sich von einem bloßen methodischen „Beginn" mit der Theorie des menschlichen Wissens. Solchem „Beginn" steht der eigentliche „Anfang" der Philosophie gegenüber, der von ihm aus erst erreicht werden soll (falls die Philosophie sich nicht in der Erkenntnistheorie erschöpfen will, was heute als abgetan gelten kann). So nahm Descartes das Cogito ergo sum nur als einen (durch den methodischen Zweifel vermittelten) Beginn, von dem aus er — vermittelst des Wissens vom Unendlichen, das für das menschliche Dasein konstitutiv ist — auf den absoluten Anfang zurückging, um zu erklären:

„Früher ist auf gewisse Weise in mir die Idee des Unendlichen als die des Endlichen, die Gottes, als die meiner selbst.... Weil Gott von allem was ist oder sein kann die wahre Ursache ist, so ist klar, daß wir den besten Weg des Philosophierens verfolgen, wenn wir aus der Erkenntnis Gottes selbst die Erklärung der von ihm geschaffenen Dinge zu deduzieren versuchen und so die vollkommenste Wissenschaft erwerben, die ein Erklären der Wirkungen aus den Ursachen ist."

Und ebenso in den Systemen des deutschen Idealismus der Beginn auf einem Standpunkt außerhalb der Philosophie, um erst zu dem Anfang hinzuführen. Hier ist überall das platonische Ideal philosophischen Erkennens maßgebend: wie Gott blicken, von einem absoluten Punkte aus, wo die ewige Ordnung der Dinge in ihrem gedankenmäßigen Gefüge offen vor Augen läge und Jegliches nach seiner Stelle und Bedeutung in diesem zeitlosen Zusammenhang überschaubar wäre nach der Notwendigkeit, die „ein So – oder – auch – anders nicht duldet".

Die Lebensphilosophie leugnet den absoluten Anfang der Philosophie — sie steht damit nur auf dem Boden von Kant, für den es auch, gemäß der „Architektonik" der Vernunft, das Problem des Anfangs nicht gibt. Und so ist ihr das Ausgehen vom menschlichen Dasein nicht Anlauf zu dem Sprung in den Abgrund, in dem eine absolute Bewegung von jenseits her den Denkenden empfinge und wieder zurücktrüge—bis wohin? Sondern daß sich der Abgrund auftut, und der Sprung dahinein, „ins Unbetretene, nicht zu Betretende", gehört zu eben dem, was von diesem Ausgangspunkt aus erreicht werden soll, ohne aus ihm hergeleitet werden zu können, da es uns mit dem Charakter eines

Digitized by Google

unverhofften Ereignisses auf dem Wege des Lebens mit innerster Notwendigkeit begegnet: freier grundloser Schritt zum Grunde des Daseins und doch etwas geschichtlich Erwirktes, entspringend aus dem totalen Zusammenhang der menschlichen Lebensbewegung selbst in der Entfaltung und Gestaltung desselben durch das Schaffen namenloser Menschen unter bestimmter zeitlicher Lage. Alle Wirkungsmacht aber, die das einmal Entsprungene nun über das Leben zu gewinnen vermag, aus eigener Mitte den stillen Einfluß des Geistes ausstrahlend, ist daran gebunden, daß das lebendige Geschehen, aus dem es entsprang, immer wieder neu erzeugt wird, im Erringen, Erarbeiten des je von der Menschheit Errungenen. Es wirkt nicht aus ruhender Mitte in scheinbar losgelöstem Bestand, sondern unser eigenes geistiges Trachten bringt erst die Wärme hervor, in der das Starre sich löst und jene Mitte in Bewegung gerät auf uns zu in absoluter Wechselwirkung mit der von uns ausgehenden.

„Denn auch was Frucht des Geistes und der Sinnesart ist, Wissenschaft, Kunst, sittliche Einrichtung, verliert das Geistige und wird zur Materie, wenn nicht der Geist es immer von neuem belebt. Alle diese Dinge tragen die Natur des Gedankens an sich, der nur erhalten werden kann, indem er gedacht wird" (Humboldt).

So bleibt es bei dem Ausschluß transzendenter Setzungen, an denen die Philosophie festgemacht werden könnte zu einem absoluten Anfang. Hier gibt es keinen Kompromiß. Die Transzendenz bleibt immer notwendig mit der Immanenz „verschränkt". Das Jenseits verlegt sich zurück in die innerliche Jenseitigkeit des menschlichen Lebens, die selber, an ihrer Stätte in der Person erfaßt, wiederum etwas vom Menschen Errungenes ist. Und wenn dies, in Verfolg unserer früheren Erwägungen, als ein bloßes Diktat der „bürgerlichen Weltanschauung" erscheinen möchte, wenn Dilthey selbst dem entsprechend mit vorsichtiger Einschränkung erklärt: „Das von den Menschen gelebte Leben — das zu verstehen, ist der Wille des heutigen Menschen": so ist gegenüber einer Verkennung, die aus solchem „anthropologischen Relativismus" Nutzen ziehen möchte für einstige Möglichkeiten, festzustellen, daß der Relativismus auch hier nicht das letzte Wort des „historischen Bewußtseins" ist. Denn nur der Wille, der das menschliche Leben zum Thema der Philosophie gemacht hat, ist aus unserer Zeit geboren, das damit zu Gewinnende aber ist aus dem Wesen der

Digitized by Google

Philosophie heraus erzeugt: die Befreiung — nicht der menschlichen Existenz, sondern des menschlichen Geistes, der in ihr fußend über ihr verweilen gelernt hat, so daß keine ihm äußerliche Bindung mehr Macht über ihn hat. Diese Stellung ist nichts isoliert Heutiges, nicht eine Stellung unter anderen bloß, sondern die wesentlich philosophische Stellung, durch den der Philosophie wesentlichen Zug der Aufklärung gefordert, den zu beschneiden ihre Selbstvernichtung bedeuten würde: er setzt sich vollends durch, indem die „Immanenz des Transzendenten", die das ursprüngliche metaphysische Wissen am Anfang der Philosophie bewegte, mit der der philosophische Gedanke, um das absolut Unendliche kreisend, ins Leben trat (Fibel 31 ff.), in die „Transzendenz des Lebens" (Simmel) zurückgenommen wird. Und so wird diese Stellung des „heutigen Menschen" auch von Dilthey selbst eingeschätzt. „Die geschichtliche Weltanschauung ist die Befreierin des menschlichen Geistes von der letzten Kette, die Naturwissenschaft und Philosophie noch nicht zerrissen haben" (VII, 290. V, 9).

Aber dann kommt auch alles darauf an, daß der Ausgangspunkt, der kein bloßer „Beginn" im Unterschied zu dem erst noch kommenden „Anfang" der Philosophie ist, auch so genommen wird, daß sie mit ihm bereits auf dem Wege ist, daß, wie vorhin gesagt wurde, die ganze Bewegung von ihm aus innerhalb der Philosophie fällt. — Dilthey erklärte:

„Man muß vom Leben ausgehen. Das heißt nicht, daß man dieses analysieren muß, es heißt, daß man es in seinen Formen nachleben und innerlich die in ihm liegenden Konsequenzen ziehen muß. Die Philosophie ist eine Aktion, welche das Leben, d. h. das Subjekt in seinen Relationen als Lebendigkeit, zum Bewußtsein erhebt und zu Ende denkt" (V, LVIII).

Analog formuliert Heidegger, der die philosophische Grundfrage als die nach dem „Sinn von Sein" festgelegt besitzt, in bezug auf die Hermeneutik des Daseins, aus der die Fundamentalontologie hervorgehen soll: Die Interpretation muß sich, um der „Dasein" genannten Seinsart des Menschen, die durch ihren „existentiellen" Charakter bestimmt ist, genugzutun, auf all ihren Schritten „von der Idee der Existenz leiten lassen", und das bedeutet die methodische Forderung, die entscheidenden, für menschliche Seinsart konstitutiven Phänomene „auf die in ihnen vorgezeichneten existentiellen Möglichkeiten zu

Digitized by Google

entwerfen und diese existential ‚zu Ende zu denken'" (302f. u. a.). Auf diesem Wege kann, so erklärt er nun weiter, durch die „existentiale Analytik" eine Lösung der fundamentalen Frage nach dem „Sein" deshalb erreicht werden, weil das menschliche Dasein nicht bloß — sozusagen in Objektstellung, als selbstloses genommen, — das uns Menschen zunächstliegende „Seiende" ist, so daß wir diese Seinsart „primär zu befragen" haben, wenn wir philosophisch nach dem Sein fragen, das dem All des Seienden zugrunde liegt, sondern weil das Dasein — sozusagen in Subjektstellung — „überdies das Seiende ist, das sich je schon in seinem Sein zu dem verhält, wonach in dieser Frage gefragt wird". Und so schließt er, entsprechend jener Diltheyschen Bestimmung der Philosophie als einer Aktion, die das Leben ins Bewußtsein erhebt: „Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses" (15).

Hier haben wir die wesentliche Übereinstimmung, aber zugleich stoßen wir hier auf den uns fraglichen Punkt, in dem sich der Weg wendet, zur „Ontologie" hin. Es handelt sich um das „zu Ende denken". Innerlich „die im Leben liegenden Konsequenzen ziehend" — wie komme ich da zu einem Ende? Bei Dilthey ist über das „Ende" im vorhinein nichts festgelegt — es sei denn insofern, als jenes Ziel feststeht, den Gehalt unserer Existenz, wie wir ihn vor allem in der Religion, Metaphysik und Dichtung besitzen, nach dem Wegfall eines „absoluten Punktes" (jenseits des menschlichen Lebens oder auch innerhalb seiner) durch eine allseitig objektive, nichts verstümmelnde Interpretation des Lebens zu sichern und so die „Anarchie der Überzeugungen", die im Gefolge des „Relativismus" hereinzubrechen droht, zu überwinden (V 9, CX). Der Weg des Lebens bildet sich überhaupt erst, indem er gegangen wird, auf das Gehen kommt es vorzüglich an: auf den geschichtlich sich vollziehenden oder „erwirkten" Gang des Lebensgeschehens und auf die Kraft einer Methode, ihn „geschichtssystematisch" durchzukonstruieren, so daß aus den großen Formen menschlicher Existenz, die zunächst als mächtige Tatsächlichkeiten auftreten, die eigene innere Mächtigkeit des Lebens herausgeholt wird und auf dessen

Digitized by Google

eigenem bildenden Grunde die durchgreifenden Linien des Zusammenhangs sich abzeichnen, in denen das nachschaffende Denken, „schaffend in der Linie des Geschehens" „innerlich" die Konsequenzen, die im Leben liegen, zieht. Wie so etwas möglich sei als ein nicht bloß künstlerisches, sondern wissenschaftliches Verfahren, ist da die Frage. Feststeht aber von vornherein, daß es sich nicht um ein „bloßes Analysieren" handeln kann. Bei Heidegger, der als das philosophische Ziel der Hermeneutik des Daseins die „Fundamentalontologie" vorwegnimmt, ist dagegen gerade die Analyse der königliche Weg der Interpretation. Eine „existentiale" Analyse freilich, der es um „die Grundstrukturen" des Daseins zu tun ist, ja nicht bloß um sie, sondern letztlich um das aus ihnen unzusammensetzbare „Strukturganze". Aber diese Struktur-Analyse, die auch Dilthey gewiß nicht ausschalten wollte, die er ja vielmehr selber — im Gegensatz zu der „naturwissenschaftlichen atomistischen Psychologie" und zu der „psychologischen Scholastik" der Brentanoschule, die er auf jene folgen sah — ausgebildet hat, ist hier in begriffsgewaltiger Durchführung bis zu den äußersten Möglichkeiten vorgetrieben, während Dilthey sich in seiner Weisheit fragte: „Wie weit kann nun diese Zergliederung gehen"[1])? Diese Übermacht der Analyse hängt nun aber (durch die Methode der Fundierung vermittelt)

[1]) VII, 237. Scheinbar trifft hier mit Dilthey Franz Brentano zusammen, der — bei der Abwehr des Psychologismus in der Lehre von der Evidenz — gegen Sigwart bemerkt, daß er, wie das „vielen bei psychologischer Zergliederung begegnet ist, im Eifer der Analyse am richtigen Punkt nicht Halt machte" (Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, 1899, Anm. 27, 7). Aber diese Grenzsetzung richtet sich doch nur, sozusagen technisch, dagegen, daß man „Phänomene von sehr verschiedenem Charakter noch aufeinander zurückzuführen sucht", nicht aber wehrt sie, wie bei Dilthey, prinzipiell ein reduktives Verfahren ab, das hinter den Lebenszusammenhang auf die herausanalysierbaren Momente, die in ihm enthalten sind, zurückgeht. Wohl aber wäre die Diltheysche Stellung bei Schleiermacher zu finden (was noch zu untersuchen ist), vgl. z. B. in dessen Erziehungslehre die Kritik Pestalozzis, die von dem methodischen Grundsatz ausgeht, „daß alle Unterrichtsgegenstände in solche Elemente nur aufgelöset werden, in denen das Lebensprinzip noch ist", z. B. die Sprachen in den „einfachen Satz" als das „einfachste lebendige Element" in ihnen. „Die Hauptsache ist, daß man in der Auffindung der Elemente, in dem Rückwärtsgehen von dem Ziel auf den Anfangspunkt, nicht den rechten Punkt überspringt, daß man nicht zu weit zurückgeht auf solche Punkte, in denen kein Leben mehr ist. Alles Abstrakte muß in Beziehung auf das Lebendige vorkommen und durchaus nicht für sich." (Schleiermachers Werke, 3. Abt. IX, 422f.)

Digitized by Google

mit der Richtung auf die Ontologie zusammen, wie denn beides gleichermaßen durch die Phänomenologie bedingt ist, der ursprünglich, eine Kehrseite ihrer Stärke, des distingierenden Denkens, des scharfen Abhebens des zu Unterscheidenden, der Blick für das Lebensganze, für Genesis überhaupt und gar für die Geschichtlichkeit fremd war. Denn, wie Dilthey selbst einmal bemerkt, „die Interpratetion dessen, was in Worten, Sätzen, Satzverbindungen mit Wirklichkeit, Wert, Gut, Zweck gemeint ist auf die Intention hin; so den gemeinten Sinn festzustellen, schließt alle Genesis aus".

So werden wir hinter das Problem der Metaphysik, auf das uns die Stellung der Seinsfrage zunächst führte, zurückgedrängt auf das Problem der Methode, das gleichfalls die Ontologie betrifft, aber nun nicht die „Fundamental-Ontologie" als die prima philosophia, sondern die ontologische Richtung in der Lebensinterpretation selbst.

3.

Als Ontologie fragt die Hermeneutik des Daseins nach dessen Seinsart, dem ihm eigenen „Wie des Seins" oder „Seinssinn". D. h. sie stellt der menschlichen Lebenswirklichkeit gegenüber die platonische oder phänomenologische Frage nach der *usia*, die sich jeglichem gegenüber stellen läßt, was einen Namen hat und durch den Namen zunächst in phänotypischer Prägung als etwas Einheitliches angesprochen ist. Wir können diese Fragestellung, um die verfänglichen Begriffe „Idee" und „Wesen" zu vermeiden, anknüpfend an die Worte der Sprache durch die Bildung mit „...heit" formulieren, wie z. B. Heidegger von dem Worte „Welt" aus nach der „Weltlichkeit" fragt, ebenso nach der Zeitlichkeit, Zuhandenheit, Vorhandenheit, Geschichtlichkeit usf., wie man aber auch von einem Eigennamen aus so fortgehen kann, wenn z. B. Fr. Schlegel über die Romanfiguren Jacobis urteilt, daß sie „nicht ‚die Menschheit, wie sie ist', sondern die Friedrich-Heinrich-Jacobiheit offenbaren" — den „in Begriffe und Worte gefaßten Geist eines individuellen Lebens". Der neutrale (freilich dann durch die „Jemeinigkeit" — Dasein ist „je meines" — determinierte) terminus Dasein, den Heidegger statt der üblichen Rede vom menschlichen

Digitized by Google

„Leben" wählt, um das „Sein des Menschen" zu bezeichnen, scheint dazu angetan, dies auszudrücken: sozusagen die Daseinheit — „Existentialität": das ontologische Gegenstück transzendentalphilosophischer Art zu der Fichteschen Prägung des terminus „Ichheit". Als ein eigenartiges Phänomen, hinter das man, wie Dilthey vom „Leben" sagt, nicht zurückgehen kann, läßt sich das Dasein nicht durch eine Definition bestimmen; um es zu begrifflicher Bestimmtheit zu bringen, muß es zunächst in beschreibender Weise durch zeichnende Züge fixiert werden. Diese „Charakteristik" stellt als allgemeinsten Zug heraus, daß, wie schon angegeben wurde, „es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht" (12).

An dieser Aufstellung von so etwas wie Daseinheit hängt die ganze Möglichkeit der hier unternommenen „ontologischen Interpretation" (209) der menschlichen Existenz. Ein Doppeltes wird dadurch gewonnen. Zunächst ist dadurch überhaupt erst der Boden geschaffen, auf dem die phänomenologische Analyse ansetzen und unbeschränkt sich bewegen kann, da sie nunmehr das Dasein als ein in sich fest bestimmtes Phänomen im Blick hat, das auf seinen inneren Aufbau hin zu zergliedern, bis ins Fundament freizulegen und so in seiner „Möglichkeit" zu begreifen ist. Zugleich aber wird die phänomenologische Sinn-Analyse, da es sich hier, bei dem „Dasein", gegenüber der Faktizität z. B. der „Friedrich-Heinrich-Jacobiheit", um den Ursprung der Kategorie des „Faktischen" handelt, in die lebensphilosophische Richtung getrieben, den Sinn aus der Faktizität selber herauszuholen, und so — wenigstens prinzipiell — davor bewahrt, die Wesenssphäre als etwas rein ideell Darstellbares von der geschichtlichen Wirklichkeit des Daseins zu trennen, wie denn Heidegger ausdrücklich bemerkt, daß der Analytiker nicht eine „Idee" der Existenz zugrunde legen dürfe. Freilich wird man auf der Hut sein müssen, ob nicht der terminus Dasein, dieser Doppelseitigkeit entsprechend, gelegentlich auch einen Doppelsinn bekommt.

Dies also ist die methodische Richtung, in der es hier durch die Verbindung der Lebensaufklärung mit der Phänomenologie philosophisch vorwärtsgeht, wie mit einem Ruck. Die Intention wird vollends deutlich, wenn man den

Digitized by Google

Fortgang an dem auf diesem Felde Erreichten mißt, wie das Heidegger selber tut, indem er sein Unternehmen mit den Bemühungen Husserls einerseits, Diltheys andererseits (und, sozusagen dazwischenliegend, Schelers) konfrontiert. Überall, sei es gegenüber Diltheys Ausgangspunkt vom „Leben" und seiner Beziehung zur „geistigen Welt", sei es gegenüber Husserls Entwurf einer „phänomenologischen Philosophie", der auf dem Grunde des „reinen Bewußtseins" die „Konstitution" erst der materiellen Natur, dann der animalischen zergliederte und nun, zur geistigen Welt fortschreitend, das Thema formulierte: die „personalistische Einstellung im Gegensatz zur naturalistischen", oder gegenüber Schelers Konzeption einer philosophischen Anthropologie, die in analoger Schichtung über dem Kraft- und dem Vital-Zentrum das geistige „Personzentrum" herausarbeitete: überall ist das entscheidende Argument, daß die Forschung überhaupt nicht „in die Dimension" der ontologischen Fragestellung, „der Frage nach dem Sein des Daseins kommt" (47).

Gegenüber Dilthey ist uns diese Argumentation besonders aufschlußreich, zumal Heidegger zu den ganz Wenigen gehört, die die systematisch-philosophische Bedeutung von Diltheys Forschungen erkannt haben, noch ehe durch den Fortgang der Ausgabe seiner Schriften das geläufige, vornehmlich durch Rickert und Husserl, also durch geschichtsfremde, überlegen reine Systematiker, bestimmte Bild, das ihn als „Nur-Historiker" erscheinen ließ (z. B. noch 1923 Logos XII, 296), allgemein verdrängt wurde. Heidegger findet „das philosophisch Relevante" in Diltheys Arbeiten darin, daß er bei all dem, was ihn beschäftigte, „und vor allem unterwegs war zur Frage nach dem Leben" (46); er erkennt in ihnen „die elementare Unruhe zu dem einen Ziel: ‚das Leben' zum philosophischen Verständnis zu bringen und diesem Verstehen aus dem ‚Leben selbst' ein hermeneutisches Fundament zu sichern"; er stellt fest, daß mit „dem Leben", wie es von Dilthey „als Gegenstand der Geisteswissenschaften und als ihre Wurzel zumal hingestellt ist, gemeint sei „die Weise, in der der Mensch ist" (398); und so erklärt er geradezu, daß Diltheys „eigentliche philosophische Tendenzen auf eine Ontologie des ‚Lebens' zielten" (249). Aber das philosophisch Unbefriedigende, das trotzdem bleibt und das

Digitized by Google

keinen, der Diltheys Intention in sich aufnimmt, zur Ruhe kommen läßt, sieht er nun darin, daß er das ‚Leben' „in ontologischer Indifferenz stehen ließ" (209). Dadurch erklären sich die „Grenzen seiner Problematik und der Begrifflichkeit, in der sie sich zu Worte bringen mußten"; wie diese Grenzen denn auch von Husserl gekennzeichnet worden sind, der urteilte: „Dilthey erfaßte zwar die tiefgehenden Probleme, die Richtungen der zu leistenden Arbeit, aber zu den entscheidenden Problemformulierungen und methodisch richtigen Lösungen drang er noch nicht durch" (47).

Wir fragen jetzt nicht, ob „die Aneignung der Diltheyschen Forschungen", die Heidegger als eine der heutigen Generation noch bevorstehende Aufgabe bezeichnet (377), wirklich auf dem Wege über die Ontologie zu gewinnen sei, und ob der dauernde Gewinn, den uns Heideggers eigenes Werk bringt, der ontologischen Systematik zu danken sei und nicht vielmehr der Intensität, mit der er bestimmte Seiten des menschlichen Lebens (oder auch gewisse, die heutige Jugend bewegende Lebensdeutungen) zu sehen, gedanklich zu durchdringen, ja von Grund aus zu formalisieren und durch die begriffliche Formkraft in den Blick zu zwingen vermag (eine Interpretationskunst, die auch der Geschichte der Philosophie zugute kommt, indem altererbtes Lehrgut plötzlich zu neu erworbenem Besitz wird). Das Entscheidende scheint uns zu sein, daß die Aufgabe, vor die die Philosophie durch Diltheys „geschichtliche Weltansicht" gestellt ist, hier, wo sie radikal ergriffen wird, der Ontologie zudiktiert wird und nicht der Logik, der von innen heraus sich erweiternden transzendentalen Logik überlassen bleibt.

Das ist kein bloßer Wortstreit. Der Gegensatz manifestiert sich gerade an der Stelle, an der sich die Aufgabe einer Erweiterung der logischen Fundamente nach Kants Konzeption der transzendentalen Logik durch die Sachen selbst ergeben hat: an der neuerdings viel berührten Stelle, wo durch die Scheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften ein Riß durch die Logik geht.

Heidegger nimmt diese Scheidung an. Er nimmt die rückhaltlose Formulierung auf, die Graf Yorck, unzufrieden mit Diltheys nicht genügend scharfer „Absage der naturwissenschaftlichen Prätensionen" ihr gegeben hat, indem er

Digitized by Google

von „der generischen Differenz zwischen Ontischem und Historischem" sprach. Aber nun korrigiert er: das ‚Ontische', das sei nicht der richtige Ausdruck für das, was Yorck „mit sicherem Instinkt" als etwas von dem Historischen ‚generisch Differentes' erkannte, für den Gegenstand der Naturwissenschaften also. In diesem Gebrauch des Ausdrucks ‚ontisch' verrate sich vielmehr ein Vorurteil, das durch die Vorherrschaft der griechischen Ontologie bedingt sei: die viel zu enge, ja sekundäre Fassung des Seinsbegriffs, in der ‚Sein' als gleichbedeutend mit ‚Vorhandensein' genommen werde (403). Es ist dieselbe Befangenheit, die nach Heidegger die gegenwärtige philosophische Bewegung überhaupt, auch wo sie von der Phänomenologie herkommt, bisher verhindert hat, „in die Dimension der Frage nach dem Sein des Daseins zu kommen", obwohl man dicht davorstand, wie bei dem für die geistige Welt konstitutiven Begriff der Person (48). Von der Person als dem Vollzieher der geistigen Akte wurde zwar von seiten der Phänomenologen erkannt (oder wieder erkannt, da dies eine Kantisch-Fichtesche Einsicht ist), daß sie ihrem Wesen nach nichts psychisch Vorfindliches, nichts Dinghaftes oder Substantiales, überhaupt nicht ein „Gegenstand" ist, aber die Frage nach dem Personsein selber wurde nicht gestellt, und diese Frage hätte dann auch, da die Person eben nur eine Schicht im „ganzen Menschen" ist, auf die Frage nach dessen Sein führen müssen, d. h. aber auf Heideggers Frage nach dem Sein des „Daseins". Ebenso sei dem Grafen Yorck, obwohl er das Richtige im Sinn hatte, daß nämlich das geschichtliche Leben gänzlich verschieden ist von allem „Vorhandenen", und obwohl er, philosophisch radikaler als Dilthey, mit seiner Forderung, diese „generische Differenz" herauszuarbeiten, „das fundamentale Ziel der ‚Lebensphilosophie' festgemacht" habe, doch die ontologische Problematik verschlossen geblieben, und so stellte er jene generische Differenz fälschlich als eine solche zwischen dem Historischen und dem ‚Ontischen' hin. Aber beides, das Geschichtliche und das mit dem ‚Ontischen' gemeinte „Vorhandene" seien Arten des Seienden, werden also „von der Idee des Seins umgriffen", als Geschichtlichkeit einerseits, Vorhandenheit andererseits, und müssen von dieser Idee aus in einer Genealogie der verschiedenen Weisen des Seins hergeleitet werden,

Digitized by Google

jene als konstitutiv für das Sein des „Daseins", diese als etwas Abkünftiges, und zwar aus dem „Dasein" selbst Herkommendes, herzuleiten aus einer zu dieser Seinsart wesentlich zugehörigen Bewegung (bzw. „Modifikation") des „Verfallens". Und so kann Heidegger auch an dieser von der Wissenschaftstheorie so schwer belasteten Stelle einfach durch eine formale Argumentation für den Vorrang der Seinsfrage entscheiden:

„Wie anders soll Geschichtlichkeit in ihrem Unterschied vom ‚Ontischen' philosophisch erfaßt und ‚kategorial' begriffen werden, es sei denn dadurch, daß ‚Ontisches' sowohl wie ‚Historisches' in eine ursprüngliche Einheit der möglichen Vergleichbarkeit und Unterscheidbarkeit gebracht werden?" (403).

Diese — bloß relativ oder doch absolut? — „ursprüngliche Einheit" aber kann nichts anderes sein als das ‚Sein', das dem All des Seienden zugrunde liegt.

Hier springt heraus, worum es sich handelt. Die Frage nach dem ‚Wie des Seins' hat jetzt ein neues Gewicht bekommen. Es schien uns zunächst, daß sie nur eine bequeme Formulierung für die radikal gefaßte phänomenologische Fragestellung wäre, und daß die Verwendung des Seinsbegriffes, die an die antike Frage nach der *usia* anknüpft, hier vollends unverbindlich wäre. Gerade gegenüber der verfänglichen Rede von den *Ideen*, bzw. dem *Eidos*, die Husserl bei der Ausbildung seiner Methode zu einer „phänomenologischen Philosophie" in Kurs gesetzt hat, sollte der Rückgriff auf die *usia* und die Zurechtstellung dieses Grundbegriffes in der Bedeutung „Seinssinn" oder „Wie des Seins" (statt der irreführenden lateinischen Übersetzung mit ‚Substanz') den Zugang zu den Sachen wieder für eine unbefangene Aufklärung freimachen. Und so ließ sich diese Fragestellung der ‚ontologischen' Aufklärung auch ohne den Seinsbegriff durch Anknüpfung an die geläufige Wortbildung mit dem Suffix, . . . heit' formulieren. Jetzt aber stellt sich heraus, daß die Aufnahme des Seinsbegriffs auch hier, innerhalb des Aufklärungszuges der Philosophie, durchaus nicht unverbindlich ist, so wenig wie sie das bei dem metaphysischen Zuge war; beide treffen plötzlich zusammen. Die Frage nach dem ‚Wie des Seins', die bei jedwedem „Phänomen" einsetzen kann und die Interpretation gerade des Faktischen leiten sollte, führt zurück auf eine ursprüngliche Einheit in der die verschiedenen Seinsweisen „umgreifenden Idee des Seins".

Digitized by Google

Dieser Rückgang ist in der phänomenologischen Richtung allein — wie in der für sich genommenen Richtung der Aufklärung überhaupt — nicht begründet. War es doch vielmehr bei allen bisherigen Versuchen, aus der Phänomenologie ein philosophisches System zu machen, offenbar, daß sie mit ihrem — von Husserl selbst als „positivistisch" bezeichneten — methodischen Prinzip, sich an das ‚Gegebene' bzw. an die ‚Sachen' zu halten, eben nicht soweit reicht; daß man vielmehr die philosophische Substanz sich von anderswoher holen mußte und in recht freier Wahl sich holte, aus metaphysischen bzw. religiösen Überzeugungen oder vielmehr Anschauungen, mit der Zeit wandelbaren Anschauungen. Wie am krassesten das Beispiel Schelers zeigt, das uns nun hinterher von seinen Freunden so zu Unrecht als vorbildlich, als ein philosophischer Vorzug der „Lebendigkeit des Mitgehens", hingestellt wird (Hartmann, Kantstud. 33, X). Heidegger gibt unter dem Titel: „Der Vorbegriff der Phänomenologie" als den „formalen Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt", die Bestimmung so: „das was sich zeigt (τὰ φαινόμενα), so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen" (34). Aber ist damit mehr bezeichnet als eine Aufgabe? geradezu die Aufgabe? Dilthey schrieb sich anno 1861 ins Tagebuch:

„Genialität des betrachtenden Geistes ist die Gabe, außerhalb aller bereits existierenden Ideen über die Dinge und die Welt die Objekte selbst und die Welt selbst zu Gesicht zu bekommen, sich diesen selber ohne Etikette vis à vis zu setzen."

Womit nicht gesagt ist, daß dies Verhalten, weil es dem Genie selbstverständlich ist, auch an geniale ‚Begabung' gebunden sei. Aber welcher Weg führt von dem Sehen und Sehenlassen, auch wenn es in die sichere (freilich eine ständige innere Anspannung fordernde) Bahn einer wissenschaftlichen Methode gebracht ist, zum Wissen von der „ursprünglichen Einheit"? Und mit welchem Recht tritt an dieser Stelle die „Idee des Seins" ein? von der erklärt wird, „sie ist es, die sich muß ‚generisch differenzieren' lassen" (403).

Plato, der den Syndesmos der Ideen entdeckte, erklärt auf der berühmten Seite 508 der Politeia von der obersten Einheitsidee, daß sie über ‚Sein und usia' (und korrelativ auch über die Wahrheit) hinausliege. Heidegger betont

Digitized by Google

mit Recht, daß das ‚Sein', nach dessen Sinn gefragt wird, scharf unterschieden werden muß von dem ‚Seienden' — das Sein ist ein transzendens schlechthin. Aber wo öffnet sich von der Hermeneutik des Daseins aus der Weg zu Plato?

So finden wir uns zurückgewiesen auf die Frage nach der Stellung der Ontologie zur Logik — Logik im umfassenden Sinne der Theorie des Wissens. Läßt sich das Umgreifende der Seinsidee anders begründen als durch die „Universalität des Logischen" (Husserl), vom Aussagesatz aus? Man denkt an die Darlegungen Platos im Sophistes, daß auch das Nichtseiende, eben indem von ihm geredet wird, als Seiendes angesprochen wird. Wie selbst das absolute ‚Nichts' der docta ignorantia, um auch nur an seinen Ort jenseits aller möglichen Prädikationen hingestellt zu werden, sich in seiner Unaussagbarkeit muß durch das „Ist" fixieren lassen, im „unendlichen Urteil" der Kantschen Tafel. Aber ist eine solche Begründung, die von der Setzung des Seins im Aussagesatz ausgeht, denn noch möglich auf dem Boden der Lebensphilosophie? Diese bricht ja gerade mit dem traditionellen Primat der Logik; wie Simmel es formulierte: es ist ein Vorurteil, daß das Logische kein Präjudiz hinter sich habe. Und Heidegger geht in dieser Richtung vorwärts; eines der wesentlichsten Anliegen seiner Hermeneutik ist, nachzuweisen, daß die Aussage ein abkünftiger Modus eines ursprünglichen in der „Seinsverfassung" (hier äquivalent mit „Wesensverfassung" gebraucht, z. B. S. 8) des Daseins enthaltenen Wissens sei, des zum Lebensverhalten gehörigen „Verstehens". Wir können ihm hier freilich, so eindringlich auch seine Analysen sind, nicht ganz folgen; die Stellung der „Anschauung" und des theoretischen Verhaltens scheint uns unterschätzt. Aber danach fragen wir jetzt nicht, ob der Nachweis gelungen sei; denn das betrifft das tiefer liegende Problem des Hervorgehens der Erkenntnis aus dem Lebensverhalten, während es sich vorerst nicht um das Verhältnis von Leben und Logos, sondern das der Ontologie des Daseins zur Logik handelt. Dafür kommt es lediglich darauf an, daß ein solcher Nachweis überhaupt unternommen wird. Und gerade im Hinblick auf diesen Nachweis fragen wir uns: wie kann das „primäre" zum Lebensverhalten gehörige Verstehen, aus dem die Aussage sich restlos soll herleiten lassen, als ein „Seinsverständnis" gekennzeichnet werden?

Digitized by Google

Ist das nur ein Verlegenheitswort, notgedrungener Behelf in Ermangelung eines besseren Ausdrucks (obwohl wir ja unverbindlich von „Dingen" oder „Sachen" sprechen können) oder steckt darin mehr, versteckt sich dahinter ein vorwegnehmender Hinblick auf die Aussage?

Es handelt sich um das „vorontologische Seinsverständnis", von dem gesagt wurde, die philosophische Seinsfrage sei nur die „Radikalisierung" desselben, die Radikalisierung „einer zum Dasein selbst wesenhaft zugehörigen Seinstendenz" (12). Das Lebensverhalten selber, von dem Heidegger richtig (wenn auch einseitig in der Weise, wie er das Leben als Praxis bestimmt) ausgeht, wird folgerecht als ein Seinsverhältnis bezeichnet.

„In allem Erkennen, Aussagen," aber auch, so heißt es ohne Einschnitt weiter, „in jedem Verhalten zum Seienden, in jedem Sich-zu-sich-selbst-verhalten wird vom ‚Sein' Gebrauch gemacht." (4). Das „Wesen" dieses „Dasein genannten" Seienden „liegt in seinem Zu-Sein" (42). — Sein zum Seinkönnen, Sein zu Möglichkeiten, verstehendes Sein zu..., Sein zum Gehörten, zum Ausgesagten usf. (148, 150, 193 u. ö.)

Ist dieses durchgängige Operieren mit dem Seinsbegriff wirklich belanglos? Wird nicht dabei das „Ist", das erst in der Aussage auftritt, also nur von hier aus faßlich zu machen ist, unbedenklich zurückübertragen in die „vorontologische" Schicht des Wissens, die ursprünglich zu erreichen gerade die Aufgabe ist?

Gewiß läßt sich das Sein, auch rein im logischen Sinne genommen, nicht in die bloße Gegenständlichkeit auflösen, noch diese wiederum in ein Erzeugnis des reinen Denkens, wie das von Kant aus in dem sog. „logischen Idealismus" versucht worden ist. Die Kategorien, ja schon die sog. „Urteilsformen" der reinen Logik lassen sich, obwohl sie innerhalb des Aussagesatzes auftreten, doch nicht ohne Rücksicht auf das begreifen, was in der Aussage zum Ausdruck gebracht wird, und worauf der Satz mit dem Subjektbegriff hinausgreift. So macht Heidegger mit Recht die „ontologische Bedeutung" der Kategorien wieder geltend, die von Aristoteles — aber ebenso auch von den altindischen Logikern — in einer vorkritischen, sozusagen natürlichen Einstellung der logischen Reflexion erfaßt worden ist. Aber auch er kann selbstverständlich nicht über Kants Kritik hinweggehen, wie einst der Urheber der phänomeno-

Digitized by Google

logischen bzw. objektivistischen Richtung, Franz Brentano, es wollte, der die Kopernikanische Tat als „eine widernatürlich kecke Behauptung" abtat. So hält er an dem Kern der transzendentalen Logik fest, der dynamischen Konzeption der Kategorien und der Aufgabe einer Deduktion derselben. Er ergreift diese wesentliche Aufgabe an der Wurzel, bei der Aussage selbst, von der die herkömmliche „apophantische" Logik wie von etwas Fix und Fertigem ausging, das einfach in seinem Formenbestande zu beschreiben, zu inventarisieren wäre, und unternimmt es, sie herzuleiten auf dem durch das Ausgehen vom Leben eröffneten Wege. So setzt er — der Diltheyschen Erklärung entsprechend, daß das Wissen „im Leben allgegenwärtig" ist — bei dem elementaren Verstehen ein, das „zur Wesensverfassung des Daseins selbst" gehört (8), bei der ursprünglichen Verbundenheit, die der erkenntnismäßigen Spaltung zwischen Subjekt und Objekt vorausliegt, der im ‚werktätigen Wissen' — wie wir es, mit einem Ausdruck von Schelling, nennen möchten (Fibel 109) — sich äußernden Vertrautheit des Menschen mit den Sachen und Personen in der Welt, die der Boden seines Handelns ist. Und in tiefgreifender Analyse klärt er den Zusammenhang auf zwischen dieser „Befindlichkeit", dem zugehörigen „Verstehen" und der vordiskursiven „Rede", wie er das nennt (paradox so nennt, was Dilthey im Blick hatte, wenn er von dem „schweigenden Denken" sprach, das das eigentlich produktive sei). Aber indem er jenes elementare Verstehen als ein „Seinsverständnis" bezeichnet, scheint von vornherein festzustehen, daß die ursprüngliche Linie des Zusammenhanges vom Leben her zum „Sein" hingeht, ja zugleich, daß dieses jenem zugrunde liegt, da das Seinsverständnis zu einer bestimmten Seinsverfassung, der des Daseins eben, gehört. Und so kommt es gar nicht zu der Frage, ob nicht „der Gebrauch", der im Aussagen usw. vom Sein gemacht wird, etwas Entsprungenes sei, wo es sich dann als ein für das Menschentum entscheidendes Ereignis herausstellen dürfte, ereignishaft, wie es das Auftreten der Philosophie selbst und in minderem Maße ihre Selbstfestlegung durch den (metaphysischen) Seinsbegriff war. — Jene Doppelstellung aber, die dem Sein bzw. dem Seienden zugewiesen wird, innerhalb des Lebens und unterhalb seiner, es fundierend, führt zu einer schwer faßlichen (gerade

Digitized by Google

wegen ihrer rein gedanklichen Durchsichtigkeit schwer in ihrer Bedeutung faßlichen) „Problemverschlingung", mit der die Erörterung des Realitätsproblems vorläufig abschließt (212).

In dem transzendentalphilosophischen Zuge ergibt sich für das „Sein" dessen Daseinsrelativität: „Nur solange Dasein ist, d. h. die ontische Möglichkeit vom Seinsverständnis, ‚gibt es' Sein." Aber diese „Abhängigkeit vom Seinsverständnis" betrifft nur das Sein und nicht das Seiende (Reale); zu diesem eröffnet das Verstehen vielmehr nur den „Zugang", und das Seinsverständnis ist dazu auch noch selber die Wesensverfassung (bzw. Seinsverfassung) eines Seienden. So kommt das Fundierungsverhältnis so heraus: „nur wenn Seinverständnis ist, wird Seiendes als Seiendes zugänglich; nur wenn Seiendes ist von der Seinsart des Daseins, ist Seinsverständnis als Seiendes möglich".

Aber muß man nicht bei dem durch ‚Nominalisierung' gebildeten terminus „Seiendes" noch mehr als bei dem Verbum „Sein" ständig im Auge behalten, daß er von dem satzmäßigen Ausdruck mit dem ‚ist' abgeleitet ist, von dem eigentlichen Ausdruck des diskursiven Denkens also, das mit diesem ihm eigenen Wort alles, was von ihm erfaßt wird, zum Stehen bringt, es „siegelnd als seiend" ? so daß man die Aussagesphäre im Rücken hat, wenn man mit dem Seinsbegriff operiert, um diesseits und jenseits ihrer durchzustoßen. Fichte sah das Merkmal, daß man auf dem rechten Wege philosophiere, darin, kein Auge mehr zu haben für das Sein, sondern nur für das Werden: „jedes hingeschaute ruhende Sein ist nichts weiter als die in sich angehaltene, die stehende Modifikation, Fixation des Blicks". Heidegger wird dagegen sagen: da ist ja wieder das schier unausrottbare Vorurteil, von der antiken Seinsauslegung her, am Werke! die Gleichstellung des Seienden mit dem Vorhandenen als etwas dem Denken Vorgegebenem, ja vor dem Dasein Vorherbestehendem! während doch eben das Dasein mit in die Sphäre des Seins einzubeziehen ist, ja der primäre Zugang zu ihm ist. Aber ganz abgesehen davon, ob durch die existentiale Diärese: Dasein — Vorhandensein der zentrale Sinn der Sache wirklich erledigt ist, die in jenem altehrwürdigen Gegensatz von Sein und Werden getroffen zu sein schien; und ob die Schranke der griechischen Logik-Ontologie voll darin befaßt ist, daß sie (44) „zum exemplarischen Boden ihrer Seinsauslegung das innerhalb der Welt begegnende Seiende, das Vorhandene hat" (auch in der indischen Philosophie, die so gar nicht am Weltbegreifen orientiert ist, ist die

Digitized by Google

Kategorientafel in der gleichen natürlichen Einstellung entworfen) —: gerade bei dem Ausgehen vom „Dasein" scheint es uns verfänglich zu sein und jedenfalls das Problem des Ursprungs der Erkenntnis im Leben von jenem elementaren Wissen her zu verstellen, wenn ein herkömmlicherweise mit der Beziehung auf die Aussagesphäre belasteter Grundbegriff in terminologischen Gebrauch genommen wird, nicht bloß als hinweisender Ausdruck, sondern als „Leitfaden" der ganzen Interpretation. Gewiß ist das Sein nicht bloß etwas ‚Hingeschautes', sondern in der Seinsaussage terminiert eine vom Leben her auf dem Grunde jener ursprünglichen Verbundenheit des ‚Verstehens' ausgehende Bewegung, in der dasjenige, was im prägenden Worte gestaltet ist, mit der Vergegenständlichung zugleich in sich selbst ‚aufgebrochen' wird. Aber jener ergebnishafte Charakter des Seinsbegriffs bleibt, den Fichte als stehende Modifikation oder Fixation, Plato mit dem Bilde vom Siegeln bezeichnete.

Aber dann kommt alles darauf an, einen Weg zu finden, um in die mit der Aussage bereits zum Stehen gebrachte Bewegung vom Leben her wirklich hineinzukommen. Und damit finden wir uns nun wieder auf den Mittelpunkt zurückgeführt, um den sich unsere Bedenken drehten: das Verhältnis der ontologischen Theorie (oder wenigstens des — unverkennbaren — theoretischen Momentes der Ontologie) zu der „ontischen" Dynamik des Lebens.

4.

Auch in Heideggers „Hermeneutik des Daseins" handelt es sich wesentlich um die innere Bewegung desselben. Nicht nur, daß er die „Seinsverfassung" des Menschen — er nennt sie „Sorge" (curare) — als einen Strukturzusammenhang begreift und in diesem Strukturganzen, wie schon jener auffällige Name anzeigt, die dynamischen Momente herausarbeitet. Sondern gerade auch für das elementare Wissen, das zu dieser Wesensverfassung gehörige „Seinsverständnis", führt er mit seiner ganzen Eindringlichkeit und mit nicht nachlassender Energie die neue Stellung durch: so schiebt er entschlossen den ganzen geläufigen Begriffsapparat der Erkenntnistheorie beiseite, der durch das Ausgehen von der Subjekt-Objekt-Beziehung und den Ansatz beim Wahrnehmen

Digitized by Google

und Vorstellen bestimmt ist; durch das ganze Werk geht in immer neuen Vorstößen auf derselben Linie der siegreiche Kampf gegen die Vorherrschaft der reinen Theorie, gegen die falsche Gegenständlichkeit eines „frei schwebenden" Intellekts, der über das in den Lebensbezügen sich entwickelnde werktätige Wissen hinwegsieht. Und über dies Negative hinaus, das sich in der Abhebung des „Daseins" vom „Vorhandensein" zusammenfaßt: er schafft mit seiner zielsicheren Prägungskraft eine neue Welt von Begriffen, ‚Energiebegriffen' von Fichtescher Art, die den Leser geradezu zwingen, die dynamische Eigenart der Lebenskategorien in Blick zu bekommen — der „Existenzialen", wie er sie nennt, um die „Seinscharaktere" des Daseins von denen des nicht daseinsmäßigen Seienden, des „Zuhandenen", „Vorhandenen", Realen, zu scheiden, auf die er den Kategorienbegriff beschränkt wissen will. Und an dem tiefsten Punkt, den seine existenziale Analyse (bzw. Konstruktion) in dem vorliegenden Teil erreicht, bei dem Begriff der „Zeitlichkeit" — einem echt spekulativen Begriff: er soll dazu verhelfen, die „Seinsart des Menschen", die „Sorge", nunmehr von innen beweglich aufzubauen, ihren „ontologischen Sinn" aufschließen, so das Tor öffnen zu dem Geheimnis des Menschentums, der Selbstwerdung, der wesentlichen menschlichen Möglichkeit, sich aus der Selbstvergessenheit zu erheben zum Ergreifen des eigenen Selbst — an dem Punkt also, wo er an der Stelle gräbt, auf die Fichte mit seinem Begriff der ‚Tathandlung' die Hand gelegt hatte: da stellt er den Seinsbegriff ausdrücklich zurück (328):

„Die Zeitlichkeit ‚ist' überhaupt kein Seiendes. Sie ist nicht, sondern zeitigt sich... Zeitlichkeit zeitigt, und zwar mögliche Weisen ihrer selbst. Diese ermöglichen die Mannigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins..."

Freilich bleibt auch hier „die Idee des Seins" im Hintergrund mit dem Vorbehalt ihrer Universalität. Aber er führt doch gelegentlich (392) „Sein" und „Bewegung" nebeneinander wie gleich gewichtige Grundbegriffe auf.

Und doch — so stark das alles ist, so sehr die Dynamik des Lebens sich in dieser Hermeneutik des Daseins geltend macht: die ontologische Einstellung des Analytikers behält die Oberhand, und jener Vorbehalt, den Heidegger zugunsten der Seinsidee machte, war durchaus am Platz. Denn wie er das be-

Digitized by Google

wegliche Leben einer systematischen Analyse unterwirft, die auf die ‚Daseinheit' gerichtet ist, entspringt ihm aus der Dynamik kein eigentliches Geschehen, mit dem etwas vorwärtsgebracht, erarbeitet, erwirkt wird, kein geschichtliches Werden auf dem sich aus sich herausgestaltenden Grunde des menschlichen Lebenszusammenhanges, sondern es handelt sich — der Hinweis auf Fichte deutete darauf vor — um eine für das menschliche Dasein als solches konstitutive Bewegtheit, die als die „Seinsart" desselben radikal zu begreifen wäre, also um die innere, bis auf den Grund durchsichtige Form, in der die ewige Geschichte des Menschen, des Adam, gleichsam in sich selbst bewegt, sich vollzieht. Analog wie ihm die philosophische Bewegung des Fragens kein geschichtliches Ereignis ist, das in das Leben sei es des einzelnen, sei es der Menschheit einmal eingreift, unableitbar, schöpferische Tat des Durchbruchs zum Grunde des Daseins, etwas Errungenes, sondern ein durchschaubarer, restlos durchschaubarer Wesenszug an jener inneren Bewegtheit des Daseins, die im Grunde eine gleichförmige ist, etwas mit der „Seinsart" desselben Gegebenes.

Hier scheiden sich die Wege. Wir verdeutlichen das, indem wir das Problem der Methode an der Stelle aufnehmen, an der uns (S. 34) die Absicht der Ontologie des Daseins entgegensprang.

„Das fundamentale Ziel der ‚Lebensphilosophie' ist festgemacht", so hieß es, durch die Erkenntnis der „generischen Differenz" zwischen Historischem und ‚Ontischem' oder, wie es richtig heißen muß, „Vorhandenem". Indes: jene Yorcksche Formel ist doch nur eine pointierte Formulierung für das von Dilthey in seiner geisteswissenschaftlichen Produktion ausgebildete philosophische Verfahren der Lebensinterpretation, aus dem sich ihm die Anschauung vom „Aufbau der geschichtlichen Welt" erhob. Für die „neue Art zu philosophieren", die da am Werke war, und um die es Dilthey selbst vor allem ging, die er demgemäß mitten in der handanlegenden Arbeit durch Besinnung über den Sinn seines forschenden Tuns begrifflich aufzuklären sich mühte, nahm er schließlich den Titel „Lebensphilosophie" auf, einen Namen, mit dem der Philosophiehistoriker jene unschulmäßigen Denker bezeichnete, die sich von den Erbauern der Systeme unterscheiden und die in der zünftigen, dogmatisch

Digitized by Google

eingerichteten Historie so schwer unterkommen, obwohl ihnen Platon, der Platon der Jugenddialoge, vorangeht: die römischen ‚Moralisten', die ‚Dichterdenker' der Renaissance wie Bruno, *un philosophe imprémédité et fortuit*, wie Montaigne sich nannte, Pascal und Goethe oder die ‚freien Geister' des 19. Jahrhunderts. So ordnete er sich durch jene Benennung einem bestimmten Typus der Einstellung und Haltung des philosophischen Denkens zu und stellte damit zugleich — wie das beides in seinem geschichtssystematischen Verfahren enthalten ist (V, 343) — seine vorwärtsgerichtete Intention in den historischen Zusammenhang ein, der die Vertreter dieses Typus miteinander verbindet und den er selbst von den römischen Moralisten her in die Renaissance hinein verfolgt hatte (II, 9ff.). Diese Intention versteht sich dann dahin, die Domäne der Lebensphilosophie, die bislang entweder von dogmatischen Überzeugungen (sei es der stoischen, sei es der christlichen) oder von der genialen Subjektivität beherrscht war, endgültig zu erobern, d. h. die freie Haltung jener freien Geister durchzuhalten bis zu philosophischer Wissenschaft. Es erscheint auf den ersten Blick höchst seltsam, fast naiv, wenn er den Anspruch erhebt, „auf dem Wege methodischer Wissenschaft" (des näheren durch das Ausgehen vom „seelischen Strukturzusammenhang") die Aufgabe lösbar zu machen, die die genialen Lebensdeuter wie Nietzsche sich gestellt hatten (V, 371). Aber auch hier liegt die Entscheidung in dem Verfahren. — Das ‚Leben', das er (in Erweiterung jener an Kant orientierten Anknüpfung an den seelischen Strukturzusammenhang: V, 354) als Ausgangspunkt der Philosophie hinstellte, ist ihm, wie Heidegger treffend formuliert, Gegenstand der Geisteswissenschaften und Wurzel derselben zumal. Diese Formulierung trifft aber nur, wenn das „Zumal" als Hinweis auf die Methode verstanden wird, auf den wesentlichen Zug der Methode, der dadurch angezeigt wird, daß sie sich ständig in der Bewegung hält zwischen der Wurzel und der Krone, von dem Strom zur Quelle hin und her. „Hinauf hinab — Ein Weg" (Heraklit). Aus dieser Bewegung führt schon die Bestimmung heraus, die Heidegger — in der Angleichung der eigentlichen Intention an das Ziel einer „Ontologie des Lebens" — beifügt: es handele sich bei dem ‚Leben' um „die Weise, in der der Mensch ist".

Digitized by Google

Einer der bekanntesten Sätze Diltheys, mit dem er einmal eine klipp und klare, als Motto für Bücher verwendbare Formulierung gegeben hat, lautet: „Was der Mensch sei, das erfährt er nur durch die Geschichte". Auch dieser Satz ist nicht als eine rein diskursive Feststellung zu verstehen, so daß das Gemeinte in der Aussage voll aufgehoben und rein aus ihr zu entnehmen wäre, sondern als ein Ausspruch, der nach der Art einer ‚evozierenden' Formulierung auf die Sache, hier also auf das Verfahren des geschichtlichen Verstehens, zurückweist. „Was der Mensch ist", sein Wesen also: das geht zunächst einmal nicht, wie in Auguste Comtes Satz: „Pour vous connaître, connaissez l'histoire!" auf eine unveränderliche *constitution fondamentale* des Menschen, die uns nur nicht direkt (auf physiologischem oder psychologischem Wege) zugänglich wäre, sondern gemeint ist mit dem ‚Sein' des Menschen zugleich: was der Mensch vermag — die innere Mächtigkeit des menschlichen Lebens; nicht bloß im Sinne des Unerschöpflichen, wie die Quelle mehr ist als der Strom, sondern im Hinblick auf jenes πολλὰ τὰ δεινά als ‚Macht'. Das Wort ‚Macht' in der elementaren verbalen Bedeutung genommen, in der es, im Unterschied sowohl zu dem nominalen Ausdruck ‚Kraft' (copia) wie zu dem erlernbaren Können der ‚Kunst', zunächst die leibhafte Beweglichkeit und sodann die personale Gestaltungskraft[1]) ebenso wie das genialische Sprudelnkönnen umfaßt.

Hier hat Heidegger mit der ganzen Schärfe des Begriffs durchgegriffen, so daß niemand mehr es übersehen kann:

„die Seinsart des Daseins als Seinkönnen". „Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist" (143).

Mit Hilfe seiner Antithese: Dasein — Vorhandensein und der entsprechenden Scheidung der „Existenzialien" von den Kategorien vermag er dieses lebensmächtige „Möglichsein" vor der Verwechslung mit der apophantisch-logischen Möglichkeit zu schützen und so die These: „Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit" (38) festzuhalten, ohne sich dem Platonismus zu verschreiben.

[1]) Vgl. des Verf. Aufsatz „Von den Gestaltungen der Persönlichkeit" (1911) S. 83, 92.

Digitized by Google

„Als modale Kategorie der Vorhandenheit bedeutet Möglichkeit das noch nicht Wirkliche und das nicht jemals Notwendige. Sie charakterisiert das nur Mögliche. Sie ist ontologisch niedriger als die Wirklichkeit und Notwendigkeit. Die Möglichkeit als Existential dagegen ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins" (143).

Aber schon im Sprachgebrauch; daß er statt des Wortes ‚Macht' und in terminologischem Vorzug vor dem äquivalenten Wort ‚Können' den Begriff „Möglichkeit", der in der rein diskursiven Sphäre beheimatet ist, verwendet, das weist auf die uns anstößige Stelle hin. Nur indem die Lebensmacht und die apophantisch-logische Kategorie unter dem — wie immer gespaltenen — Begriff „Möglichsein" zusammengenommen werden, können sie unter den einen Hut der Seins-Idee gebracht werden, so wie von dieser der Dualismus von Dasein und Vorhandensein überhaupt „umgriffen" wurde. — Positiv aber tritt die Stelle heraus, wenn wir von der begrifflichen Formel, in der das Ziel „festgemacht" ist, auf die Bewegung des Verfahrens zurückgehen, die auch durch jenen programmatischen Ausspruch Diltheys hindurchscheint.

Daß der Mensch „nur durch die Geschichte erfahre", was er sei (vermöge), das gewinnt seinen vollen Sinn erst durch die Bedeutung der „geschichtlichen Erfahrung". Sie bedeutet nicht bloß einen Weg der Erkenntnis, zur objektiven — kraftbewußten und zugleich illusionslosen — Selbsterkenntnis hin, sondern das Zurücklegen des Weges, den die Geschichte in Schicksalen und Entscheidungen geht, das Mitmachen der Erfahrungen, das uns von der Größe des Menschen, aber auch von der Gemeinheit, deren er fähig ist, überzeugt. Der Mensch hat seine Vergangenheit. Sie erschließt sich ihm immer nur innerhalb des Horizontes der jeweiligen Erlebnislage von der Zukunft her, und so immer wieder neu. Aber dieses Moment, von dem aus Heidegger die Geschichtlichkeit des Daseins konstruiert, ist nur eines. Das Befreiende, das die geschichtliche Erfahrung hat, das, wodurch sie zu einer Kraftquelle und zugleich zu einer Mahnung an die Grenzen des Menschen im Sinn des delphischen ‚Erkenne dich selbst' wird, diese ihre Lebensmacht liegt darin, daß sie jenen Horizont entschränkt, und das hängt daran, daß wir das geschichtlich Gewesene trotz des subjektiven Zuganges zu ihm aus seiner eigenen Mitte her zu erfahren vermögen, freilich nur mit dem Aufgebot aller Mittel der historisch-philologischen Methode.

Digitized by Google

Dieser Weg möchte als ein indirekter erscheinen: sich an die Hervorbringungen halten, statt geradezu auf das Wesentliche loszugehen und das Leben „in seiner geheimnisvollen Verbindung von Schicksal, Zufall und Charakter" (VII, 74) als ‚die Weise, in der der Mensch ist' zu zergliedern. Aber das für den Phänomenologen direkte Faßbare, das neutrale „Sein des Menschen" ist für das „historische Bewußtsein" gerade das Nachträgliche, ein Ergebnis isolierender Formbetrachtung, gegenüber den mannigfaltigen Weisen ein Mensch zu sein, den *bioi*, die das Allgemeine und Besondere ineins zeigen und zu denen als inhaltvollen Daseinsformen die ursprüngliche Linie des Zusammenhangs vom beweglichen Leben her direkt hingeht.

„Der Mensch überhaupt ist uns nur unter Bedingung verwirklichter Möglichkeiten da. Auch in den Kultursystemen suchen wir eine anthropologisch bestimmte Struktur, in welcher sich ein X realisiert. Wir nennen es das Wesen, aber das ist nur ein Wort für ein geistiges Verfahren, das einen begrifflichen Zusammenhang in diesem Gebiete konstituiert. Die Möglichkeiten in diesem Gebiete sind auch hier nicht erschöpft". (VII 279.)

So ist das ‚Leben', sofern es die Wurzel der Geisteswissenschaften ist, wohl das Eine, das menschliche, aber kein „Wie des Seins", sondern die Wurzel, die ‚nicht ist, sondern lebt'. Und sofern es der Gegenstand dieser Wissenschaften ist, zeigt es sich zwar als ein Wie des Seins, aber notwendig in einer Mannigfaltigkeit, deren Verbindung im Menschentum eben nicht bloß die Besonderung eines Allgemeinen, sondern ein geschichtlich erwirkter Zusammenhang ist, wie das oben schon (S. 44 bei dem Namen ‚Lebensphilosophie') bemerkt wurde.

So tritt die Hermeneutik, wie sie Dilthey als Grundlage des durch die Geisteswissenschaften hindurchgehenden Lebensverständnisses im Sinne hatte, der Heideggerschen „existentialen Analytik", die als „Hermeneutik des Daseins" auftritt, gegenüber.

Aus seinen Gesprächen mit Dilthey heraus hat das Groethuysen angegeben (VII, VII): „Die Hermeneutik hat keinen selbständigen Gegenstand, dessen Erkenntnis grundlegend wäre für die Auffassung und Beurteilung weiterer davon abhängiger Gegenstände. Die hermeneutischen Grundbegriffe lassen sich nur an den Geisteswissenschaften selbst zur Darstellung bringen; sie setzen schon die gesamte geistige Welt voraus. So ist die Totalität des Lebens selbst ihr Ausgangspunkt, während sie andererseits wieder zu einem Verständnis der Totalität führen". Treffend erklärt er hierzu, um den Unterschied zu der „beschreibenden Psychologie" zu kennzeichnen, von

Digitized by Google

der Dilthey zunächst — analog wie die Phänomenologie Husserls — ausgegangen war: „Es handelt sich nicht mehr um einen Aufbau von unten auf, um eine Grundlegung, die von bestimmten, als solchen zu zergliedernden und zu beschreibenden Tatbeständen ausginge, sondern um ein Verfahren, das von vornherein an der Gesamtheit der Geisteswissenschaften orientiert ist."

Das Indirekte des Verfahrens aber, das durch den Weg über den „Ausdruck", über die Objektivation des Lebens, kommt, vermittelt gerade die Direktheit des „sich vis à vis zu den Objekten Stellens". Denn der Kunstgriff ist, sich an die Selbstauslegungen des Lebens zu halten, von den Worten der Sprachen an, „in denen bereits die Auslegung der Welt einsetzt" (Typen 11), bis hinauf zu den Aussagen, in denen ein Einzelner, eine Gemeinschaft, eine Lebensform ihr Wissen von sich selbst aussprechen. Solche Aussagen oder richtiger Aussprüche, ‚Sprichwörter' — wenn wir diesen treffenden Ausdruck in einem erweiterten Sinn nehmen dürfen, wo er die von der apophantischen Logik übergangene, aufschlußreiche Schicht von Sätzen umfaßt, — solche Sätze, die im Hervorbringen, im „Wirkungszusammenhang" des Lebens aus dem Innewerden des Erwirkten entspringen, sind im Sinne Diltheys (VI, 304) „gänzlich zu unterscheiden" von den rein diskursiven Aussagen über die — zu rein theoretischen Gegenständen festgemachten — Seinsgestalten des Menschlichen. — Auch Heidegger bedient sich dieses indirekt-direkten Verfahrens, wie denn der Weg über den Ausdruck die erste Etappe in dem Fortgang von der „empirischen Psychologie" zur Phänomenologie hin war. Aber wie seine Hermeneutik als Konstitutionsanalyse des „Daseins" den dynamischen Zusammenhang im „Sein des Menschen" auf eine gleichförmige Bewegtheit zurückführt, diese aber zwischen dem Sich-selbst-finden und Sich-an-die-Welt-verlieren, zwischen Konzentration und Zerstreuung verläuft, haben für ihn auch die Selbstauslegungen des Lebens diese doppelte, in sich gegensätzliche Bedeutung: daß sie es zugleich aufschließen und verdecken. Damit ist die Entscheidung über den Aufschluß, den sie zu geben vermögen, der ontologischen Systematik überantwortet, im Gegensatz zu der von Dilthey geforderten absoluten Wechselbeziehung zwischen dem systematischen und dem geschichtlichen Zuge der Lebensinterpretation, und zu der in dieser Wechselbeziehung sich bewährenden Überzeugung von dem „geschichtlichen Tiefsinn dessen, was ist". Wo aber

Digitized by Google

Heidegger selbst einmal sich seine Lebensdeutung von der Geschichte durch ein Selbstzeugnis bestätigen läßt, wie bei dem Begriff der „Sorge", dem zur Bezeichnung der Ganzheit des menschlichen Seins gewählten Begriff, für den er ein Werk des mittelalterlichen Schrifttums heranholt, erscheint das Verfahren ganz seltsam verdünnt; aus dem methodischen Kunstgriff ist ein zufälliges Aufgreifen geworden.

Und ebenso wie die Hermeneutik, in der das Leben als Gegenstand der Geisteswissenschaften auftritt, in eine die Gegenständlichkeit auflösende Bewegung hineinführte — „die Bewegung von Auslegung von Objektivierungen des Erlebten" (VI, 317) —, so ist es nun auch, nur in umgekehrter Richtung, bei der „Strukturpsychologie", die der Wurzel dieser Hervorbringungen im Leben nachgräbt. Wie es in jener Selbsteinschätzung Diltheys hieß, in der er seine Intention als „Anfang einer Philosophie" bezeichnete, „welche den großen Phänomenen der Dichtung, Religion und Metaphysik wirklich genugtut": daß sie das tue, „indem sie deren Einheit in ihrem letzten Kern begreift". Dieser „letzte Kern" soll aufgebrochen werden, indem das menschliche Leben als ein Strukturzusammenhang bestimmt wird. Aber was sich da auftut, ist nichts in sich fest Bestimmtes, das als erkenntnismäßiges Wesen oder Seinsweise des Daseins der Analyse standhielte —

wie alles, „was in sich fest bestimmt ist, sich objektiv bestimmen lassen muß, und was sich objektiv bestimmen läßt, sich, ideal gesprochen, in festbestimmten Wortbedeutungen ausdrücken läßt" (Husserl, Log. Unters. II[1], 90) —,

sondern ein „bestimmt-unbestimmtes" Gefüge, das der Zergliederung Grenzen setzt, weil es zu weiterbringendem Schaffen frei ist und erst in diesem zu wirkungskräftiger Bestimmtheit sich zusammenzieht; denn es enthält die Dynamik des Lebens in sich.

Dilthey selbst legt auf diesen dynamischen Zug alles Schwergewicht. Jene hochgreifende philosophische Einschätzung seiner Arbeiten als eines neuen Anfangs kommt von da her. Sie ergibt sich ihm, indem er nach der Stellung seines Ausgangspunktes im Zusammenhang der „Standpunkte in Geschichte gegenüber der Bedeutung des Lebens", fragt, bei der zu Beginn erörterten Frage also,

Digitized by Google

was nach dem Wegfall eines „absoluten Punktes" denn im Grunde noch haltbar bleibe vor dem alles auflösenden Relativismus? Und da erklärt er:

„aber in der Tiefe der Seele selbst liegt eine Beziehung zwischen dem Irrationalen in ihr, ihren Sehnsüchten, der Grenzenlosigkeit derselben, die in unbewußten Tiefen liegen, und der bildenden Gewalt in ihr, die Zweckzusammenhänge setzt und sich in ihnen auslebt. — Das ist nun nicht ein fester Punkt, sondern ein Strukturzusammenhang, der Bedeutung setzt und dessen Variationen in den Weltanschauungen liegen." (V, CX)

Das, was hier von der „Tiefe der Seele" gesagt ist, betrifft dasselbe Grundverhältnis, das „die Philosophie der Wirklichkeit und des Lebens" in ihrer Ausbreitung über alles Menschliche findet: daß diese Wirklichkeit des Lebens gedankenmäßig, in ihrer Gedankenmäßigkeit bedeutsam, und doch zugleich ganz unergründlich ist (V, CXVI). —

Aber was ist nun hiermit für den Aufbau der Philosophie gewonnen? Ist denn hier etwas anderes ausgesprochen als das, was alle entwickelte Philosophie ihrem zwiefachen Zuge entsprechend, dem metaphysischen und dem der Aufklärung, bewegt? Gedankenmäßigkeit und Unendlichkeit — diese beiden Brennpunkte der philosophischen Bahn, deren Nähe oder Ferne zueinander die Form der Bahn bestimmt (Fibel 114, 274), scheinen hier lediglich nebeneinander, für die „Seele" wie für das „Leben" gleichermaßen nebeneinander, oder doch nur in einer rätselhaften „Beziehung" zueinander, hingestellt zu sein. Indes, jene Erklärung besagt doch mehr. Wohl zeigt sich uns hier der Zusammenhang, in dem die „Lebensphilosophie" mit dem ewigen philosophischen Bemühen steht, und wenn Dilthey das Ziel der Philosophie überhaupt dahin bestimmt: „Leben ganz, unverstümmelt gewahren!", so kann er das, ohne die Philosophie selber zu verstümmeln, eben deshalb, weil er in ihm allenthalben, an der Wurzel wie in den Zweigen, jene „Beziehung" findet zwischen der „Gedankenmäßigkeit", wie sie sich am reinsten in der Erkenntnis der gesetzlichen Ordnung der Welt erschließt, der „Bedeutsamkeit" bzw. dem „Sinn der Welt", der sich in der Anschauung der Individuation und Spezifikation „am tiefsten öffnet" (V, 271) und dem Unergründlichen, das wir nur im Gleichnis haben können. Aber das Entscheidende ist doch erst, wie sich dieser mit der Gesamtphilosophie verbindende Zusammenhang nunmehr in der philosophischen Grundlegung aus-

Digitized by Google

wirkt: so, daß das Wissen vom Unerforschlichen für die Theorie des Wissens selber verbindlich wird. Jenes Grundverhältnis soll „erkannt", die Unerkennbarkeit des Lebens „nach ihren Gründen klargemacht und hiervon die Folgen entwickelt werden": erst damit rechtfertigt sich der Anspruch der Lebensphilosophie, ein philosophischer „Anfang" zu sein. Das heißt aber nichts anderes als: den Weg zu einer Logik gehen, die den Intentionen der Lebensphilosophie entspräche. Also nicht mit dem Wissen des Nichtwissens enden in der Weise der docta ignorantia, sondern von ihm aus aufbauen, und nicht nur es positiv in dem unverbindlichen Sinne nehmen, daß ohne es, bei restlos erreichter Durchsichtigkeit, die Wissenschaft ebenso wie das Leben selber schal und öde würde, sondern in der logischen Grundlegung ebenso wie in der geisteswissenschaftlichen Interpretation die hermeneutische Bewegung durchführen: willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten.

Von Logik dürfen wir hier sprechen, ohne dem Worte Gewalt anzutun. Denn das Wort „Logos" hat, mit dem vollen Gewicht genommen, wie es von Heraklit zu einem Urwort der abendländischen Philosophie geprägt worden ist, eine doppelsinnige Bedeutung, die eben jenes Grundverhältnis von Gedankenmäßigkeit, Bedeutsamkeit und Unergründlichkeit betrifft: es bezeichnet in seiner Beziehung auf Maß, Gesetz und Ethos die Gedankenmäßigkeit des Lebens als etwas in seiner allgemeinen Verbindlichkeit Erkennbares und verstattet doch zugleich, in bezug auf die Seele, den Spruch, daß in ihr „der Logos sich selbst mehrt", und über diesen Zug der Produktivität hinaus, die eben nicht in der puren Lebendigkeit, sondern in dem „besonnenen Feuer" gefunden wird, die metaphysische Bestimmung, wonach die Unergründlichekit der Seele gerade auf der Tiefgründigkeit des Logos in ihr beruht — οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. — Aber wenn wir uns auf diese Einsicht Heraklits berufen, um die Frage nach dem Logischen als die ursprüngliche und umfassende gegenüber der nach dem Sein zu bewähren, so wird diese Berufung erst rechtskräftig durch die Erkenntnis, welche Bedeutung auch hier wieder der Geschichtlichkeit der Philosophie zukommt. Denn daß das griechische Wort „Logos" die systematische Tragweite gewinnen konnte, in der es die gesonderten, rationalen und überrationalen Momente des Lebenszusammenhanges mit einem Griff zu fassen vermag, das läßt sich nicht schlechtweg aus der sprachlichen Bedeutung desselben herleiten, sondern das führt zurück auf den eigentümlichen geschichtlichen Zusammenhang der Entstehung der Philosophie in Griechenland.

Logos, das im Pluralis brauchbare Wort, bedeutet „Rede", und zwar in ausdrücklicher (dem gegenständlichen griechischen Denken selbstverständlicher) Hinsicht auf die Einheit von Reden und etwas Meinen. Heidegger, der die Rede als einen fundamentalen Seinscharakter des Daseins, als ein „Existential" versteht, bestimmt „den logos" als einen „Modus des Sehenlassens" und geht von jener Bedeutung aus, um sie als das Fundament und die Bedeutung „Vernunft" als fundiert zu erweisen. „Weil die Funktion des logos im schlichten Sehenlassen von etwas liegt, im Vernehmenlassen des Seienden, kann logos Vernunft bedeuten" (34). Aber unser deutsches

Digitized by Google

Wort „Rede" stammt doch wiederum von ratio her! Und in dem griechischen Sprachgebrauch, aus dem Heraklit das Wort aufgenommen hat, ist die Beziehung auf Vernunft, Verstand, ja Berechnung unzweideutig ausgeprägt[1]). So finden wir uns hier auf den „Zug der Aufklärung" zurückgewiesen, der vom Lebensverhalten her, dem werktätigen Wissen und der gedankenbildenden Arbeit des Lebens, sich in die Philosophie hineinerstreckt. Ein Beleg dafür ist es, wenn Heraklit den Unverstand der Menschen nicht durch die Befangenheit in der sinnlichen Wahrnehmung, sondern dadurch kennzeichnet, daß ihre Seele „barbarisch" ist, d. h. (wie Snell treffend interpretiert) „die Sprache" von Augen und Ohren „nicht versteht". — Andererseits das metaphysische Moment: daß das Wort „Logos", das das Stammwort für die Wissenschaft der Logik (τὰ λογικά) abgeben sollte, vorerst, im Anfang der abendländischen Philosophie, die Stellung einnehmen konnte, in der es, auf den Singularis reduziert, den metaphysischen Urworten des Orients, brahma und tao, entspricht, — auch das möchte man auf Grund jener Bedeutung verständlich finden im Hinblick auf die Macht der Rede und die anfängliche Ausdeutung ihrer Lebensmacht, die primitive Überzeugung von der Magie der Worte, die Mythen von der Schöpfung der Welt durch das Wort. Aber dem steht das vorhin Betonte gegenüber: die Atmosphäre der Aufklärung in Griechenland, wo vor der Philosophie Homer dagewesen ist und vor dem Auftreten der Metaphysik die verwegenen Entwürfe des Weltbegreifens aus der Antizipation der Überschaubarkeit und Durchsichtigkeit der Natur der Dinge hervorgegangen sind. Im Gegensatz gerade zu dem vergleichbaren Worte brahman, das sich auch zunächst auf die menschliche Rede bezieht, aber in spezieller Hinsicht auf die Sprüche der Priesterweisheit und deren geheimnisvolle Macht, ist logos ein Ausdruck aus der Umgangssprache wie Wasser und Luft[2]). Bei dem Worte brahman läßt sich die Erhebung zu der metaphysischen Würde, in der es auf den Singularis reduziert ist, als ein logischer Vorgang begreifen, der der Loslösung des metaphysischen Wissens selbst von den religiösen bzw. magischen Lebensbezügen entspricht. Bei logos dagegen kommt die metaphysische Verwendung als etwas Neues hinzu zu der andern, die für den Aufklärungszug repräsentativ war, und führt eben deshalb nicht zu einer Verflüchtigung desselben, sondern zur produktiven Vereinigung mit ihm. So geht Heraklit, während er als Metaphysiker, eine religiöse Form aufnehmend, im Namen des „Allwaltenden" spricht, bei der Verkündung des Logos doch darauf aus, die Erfahrungswirklichkeit auseinanderzulegen, „jegliches nach seinem Wesen erklärend und aussagend, wie es sich verhält". Die Vereinigung heterogener Mächte, der bodenständigen griechischen Vormacht der „Theoria" und des „metaphysischen Wissens" vom Unendlichen, das den Anfang der Philosophie überhaupt wesentlich bestimmt, ein entscheidendes geschichtliches Ereignis also, hat sich in der Prägung des für die abendländische Philosophie kennzeichnenden Urwortes objektiviert (Fibel, 56, 82).

Aber wie diese Vereinigung selbst, nachdem sie einmal durch geschichtlich-schöpferische Tat ins Werk gesetzt ist, dauernd zu dem Werk der Philosophie als solcher gehört, so ist auch der Logos-Begriff, nachdem er in der entsprechenden Bedeutung einmal geschichtlich errungen worden ist, auch verbindlich geworden mit seiner Tiefe, wo er so weitstrahlsinnig ist wie die Philosophie selbst. Und wir gehen keinem Irrlicht nach, wenn uns die Richtung der Lebensphilosophie auf das

[1]) Vgl. E. Hoffmann, Die Sprache und die archaische Logik, 1925.

[2]) Dies gegenüber einer Bemerkung von Fritz Kaufmann in seiner Besprechung der ‚Fibel' (Kantst. 32, 1926), die besondere Beachtung verdient, weil sie das gegenwärtige Zusammentreffen der von Dilthey und von Husserl ausgehenden Bewegungen anzeigte.

Digitized by Google

Gedankenmäßige und Unergründliche zugleich, in ihrem fundamentalen philosophischen Belang auf ein Bemühen um die Logik hinauszulaufen scheint.

Bei Dilthey selbst ist dieser innerlich notwendige Zug zur Logik am Werke, wenn er unter den „Prädizierungen aus dem Leben" neben Schönheit, Unheiligkeit, Freiheit u. a. aufführt: „innere Logik, innere Dialektik" (VII, 238). Und vorwärtsdrängend, gleichsam in die Mitte des zu Leistenden vorgreifend, macht er sich geltend in der Konzeption der „Kategorien des Lebens".

In den Aufzeichnungen zu diesem Thema — Entwürfen letzter Hand, die uns durch die jüngste Veröffentlichung zugänglich geworden sind, — haben wir das Verfahren vor uns, wie auf dem Boden der Lebensphilosophie jenes „zu-Ende-Denken" erfolgt, und können die phänomenologische Ontologie davon abheben. So wird der Gegensatz, der innerhalb der gemeinsamen Aufgabe einer systematischen Aufklärung des Lebenszusammenhanges bei dem Problem der Analyse hervortrat, sich tiefer verfolgen lassen. Zugleich aber muß — darauf deutete der Rückgriff auf Heraklits Logosbegriff vor — bei der diese Aufklärung vollendenden Richtung auf das Logische auch der metaphysische Zug sich geltend machen und so auch unsere erste Frage sich verschärfen, die sich zunächst gegenüber dem Ziel der „Fundamentalontologie" erhob: wo „das metaphysische Bewußtsein des Menschen", wie Dilthey es nennt, seine Eintrittsstelle in der existenzialen Analytik des Daseins hat.

II.

Der Begriff „Kategorien des Lebens" muß auf den ersten Blick widerspruchsvoll erscheinen. Ein terminus, der nicht bloß herkömmlicherweise, sondern seinem eigenen Wortsinn nach auf die Aussagesphäre bezogen ist, wird hier verwendet, um das zugrunde Liegende, Wurzelhafte, die Ursprungssphäre selbst, oder vielmehr nicht Sphäre, sondern Ursprungsbewegung auf die innere Logik hin anzusprechen. „Was wir suchen, ist die Art des Zusammenhangs, die dem Leben selbst eigen ist" (VII, 235). Es scheint nur konsequent, wenn Heidegger den Begriff ‚Kategorie' auf den Bereich des „Vorhandenen" einschränkt und für die Charaktere des „Daseins" eine neue Bezeichnung: „Existenzialien"

Digitized by Google

erfindet. Diese für sein ganzes Unternehmen kennzeichnende Begriffsbildung führt er dann freilich mit einer gerade aus der scholastischen Logik stammenden und in dieser maßgebenden Unterscheidung ein (42), der von dem ontologischen Gottesbeweis her berühmten Unterscheidung von Existenz und Essenz, nur in umgekehrter Wendung: für das Dasein gilt, daß die Existenz seine „Essenz" bzw. „Substanz" ausmacht — woraufhin nun wiederum die Existenzialen und die Kategorien unter dem gemeinsamen Titel „Seinscharaktere" ontologisch zusammengefaßt werden. Während uns fraglich ist, ob hier überhaupt für jene Unterscheidung ein Ansatzpunkt ist. — Demgegenüber rechtfertigt sich das Festhalten an dem überlieferten terminus „Kategorie", der von Kant her zu einer weiten Verwendung freigeworden ist, dadurch, daß Dilthey auch für die Lebenskategorien selber an der durch diese Bezeichnung gekennzeichneten Beziehung festhält: zwischen der — zur Ausdruckswelt erweiterten — Aussagesphäre und dem, was durch den Ausdruck, von den Worten, Lebensbegriffen, „Sprichwörtern" an bis zu den höchsten Objektivationen des Lebens zum Ausdruck gelangt. Wobei dann die Ausdruckswelt, in der wir leben, sich wiederum verflüssigt, indem sie aus der falschen Gegenständlichkeit eines auf sich beruhenden Bestandes zurückgenommen wird in den dynamischen Zusammenhang von „Erlebnis, Ausdruck und Verstehen". Hiermit ist bereits das verschiedene Verfahren der Grundlegung angezeigt.

Für Heidegger ist das zum Dasein gehörige Seinsverständnis ein Charakter dieser Seinsart, der mit anderen Existenzialien („Befindlichkeit" und „vordiskursive Rede") zusammen eine der Grundstrukturen des Daseins ausmacht, die von der Analyse ontologisch herauszuarbeiten sind. Es kommen da zunächst diejenigen Strukturen in Betracht, die sich aus dem Ansatz ergeben, daß das Leben Praxis sei, ein Zutunhaben mit „zuhandenem Zeug" innerhalb der Welt, die demgemäß selber, als „Weltlichkeit" des Daseins zu den Existenzialien gehört im Sinne eines „Bewandtnis"- oder „Bedeutungszusammenhanges". Von hier aus ergibt sich dann (auf einem noch zu erörternden Wege) die entscheidende metaphysische Bewegung zur Befreiung des Daseins aus der Befangenheit von der Welt, in der es sich immer schon als ein „ver-

Digitized by Google

fallendes", mit „innerweltlich Seiendem" beschäftigt, befindet. — Auch für Dilthey sind die Kategorien des Lebens nicht bloß universale Auffassungsformen, in denen sich das Verstehen jedes Lebenszusammenhanges vollzieht, „Werkzeuge von Lebenserfassung", sondern „die strukturellen Formen des Lebens selbst in seinem zeitlichen Verlauf kommen in ihnen zum Ausdruck". Er erklärt: „das Verhalten, das in ihnen zu abstraktem Ausdruck gelangt, ist der ausschließliche Angriffspunkt des Verstehens von Leben" (VII, 199, 203, 232, 241 u. a.). Aber dieses menschliche Lebensverhalten, zu dem das Verstehen wesentlich gehört, trägt in sich selbst in der ganz innerlichen Weise einer produktiven Spannung, die in dem oben (S. 50) angegebenen Grundverhältnis angelegt ist, den Grund der Bewegung, in der ein Zusammenhang — nicht eines neutralen „Daseins", sondern des einzelmenschlichen bzw. menschlich-gesellschaftlichen Lebens geschichtlich hervorgebracht wird und aus der die zusammenhaltenden, Einheit und Ganzheit in der menschlichen Existenz ermöglichenden Strukturen herauszuholen sind.

„Das Verstehen", so bemerkt Dilthey, „ist an sich eine dem Wirkungsverlauf selber" (wie er im „Erleben" aufgeht) „inverse Operation" (VII, 214). Diese Bemerkung bezieht sich auf die „höheren Formen" des Verstehens, um die es sich in der Theorie der Geisteswissenschaften handelt, sie trifft aber auch — wenn anders das Wort „an sich" ein Gewicht hat — das „elementare Verstehen", das zum Lebensverhalten selbst gehört, und muß dann darauf führen, daß diese „inverse Operation" auch unabsichtlich vollzogen sein kann. Denn hier handelt es sich um Ausdrücke, die nicht bloß „ohne psychologische Reflexion", sondern ohne (bewußtes) „Besinnen" sich einstellen, Ausdrücke der Sprache, der Dichtung usw., in denen das Wissen von den „festen strukturellen Beziehungen" der Erlebnisse ursprünglich vorliegt: — wie Dilthey hieraufhin erklärt: „Das Wissen ist da, es ist ohne Besinnen mit dem Erleben verbunden, und es ist auch kein anderer Ursprung und Grund desselben auffindbar, als eben in dem Erleben" (VII, 18). Bewußt vollzogen aber, in der Besinnung, die sich vollendet in der logischen Reflexion über die Kategorien, die „am Leben aufgehen", führt diese „Operation" das menschliche Leben in sich selbst

Digitized by Google

zurück; denn es handelt sich ‚nur' darum, jene immanente rückwendig-produktive Bewegung des Wissens begrifflich aufzuklären, durch die der Zusammenhang des Lebens in seinen eigenen „strukturellen Formen", den Kategorien, zur ausdrücklichen Entfaltung gelangt: zu einer „Explikation, die zugleich Schaffen ist".

So ist der Logik in ihrem Zentrum, der Kategorienlehre, der hermeneutische Charakter aufgeprägt. Die Kategorie „Bedeutung" aber, die — mit der der „Kraft" zusammen — im Brennpunkt dieser hermeneutischen Logik steht, hat dann einen anderen und umfassenderen Sinn als in Heideggers Ontologie des „faktischen" Daseins, das durch das verfallende „schon Sein in der Welt bei innerweltlich Seiendem" bestimmt ist: sie will gerade die Möglichkeit eines dauernden Gehaltes sichern, den wir Menschen nach unserer Lage in der Welt in der Gestaltung unserer Existenz zu erringen vermögen. Das ist nunmehr klarzustellen.

Wir fragen zunächst, in Verfolg der bisherigen Darlegungen, nach dem Verfahren, das zur Aufstellung von so etwas wie Lebenskategorien führt, und sodann nach dem Zusammenhang derselben. Die erste Frage nimmt das Problem der Analyse auf, dessen Bedeutsamkeit bereits hervorgetreten ist. Es wird zu zeigen sein, wie die Art und Begrenzung des analytischen Verfahrens durch die Einstellung und Haltung des lebensphilosophischen Denkens bestimmt ist (II, 1), und daraus soll sich — in bezug auf den entscheidenden Punkt von Heideggers Dilthey-Kritik — ergeben, welchen positiven Sinn die von ihm bemängelte „ontologische Indifferenz" des Begriffs des Lebens hat, der der Aufstellung der Kategorien zugrunde liegt (II, 2). Sodann aber handelt es sich um die Verbindung der Lebenskategorien bzw. der Existenzialien untereinander, um den Syndesmos also, und da wird die nächste Frage sein (III, 1), wie er sich fassen läßt, wo er nicht mehr in rein gedanklichen Beziehungen der Begriffe, als vinculum rationis, sondern als bewegliches Lebensband gesucht wird.

1.

Im methodischen Prinzip fanden wir die existentiale Analytik des Daseins mit der Lebensphilosophie einig. Heidegger selber bezog sich darauf, wie Dilthey

Digitized by Google

die philosophische „Aktion" dahin bestimmte: das Leben ins Bewußtsein erheben und zu Ende denken, innerlich die in ihm liegenden Konsequenzen ziehen (oben S. 27). Auf die Art dieses Zuendedenkens aber kam es an. So wollte auch Dilthey selbst mit jener Erklärung gar nicht seinen Weg bloß angeben, sondern gerade das ihm mit einer bestimmten Gruppe von Denkern Gemeinsame. Von diesem Gemeinsamen muß sich also die Differenz abheben.

Aber hier werden wir nun, wenn wir dem nachgehen und Dilthey hören, wie er diese gemeinsame Haltung kennzeichnet, zunächst in Verwunderung gesetzt. Er kennzeichnet nämlich die Übereinstimmung, in der er sich mit dem Prinzip des Ausgehens vom Leben findet, dahin: sie betreffe „alle mystischen, alle geschichtlichen und alle heroischen Philosophen". Und diese Zusammenstellung muß überraschen, da er selber davon mitbetroffen wird. Ein „geschichtlicher" Philosoph gewiß, auch den Mystikern verwandt, — aber heroisch? wo doch dies gerade die Richtung der von Heidegger und seinen Schülern vorwärtsgetragenen Gegenbewegung ist, die aus dem Geist des Grafen Yorck etwas mehr Heroismus in das Diltheysche Werk hineinführen möchte. Wir stoßen hier auf den Punkt, wo sich diese befremdliche Wendung auflösen muß, wo aber zugleich eine letzte Differenz sich geltend macht, die tiefer liegt als der Gegensatz von Logik und Ontologie.

Es liegt heutzutage nahe, sie in der „weltanschaulichen" Einstellung zu suchen. Man möchte Dilthey mit dem von ihm selbst bereiteten Werkzeug beikommen und seine Konzeption des Lebenszusammenhanges einem der Typen der Weltanschauung zuordnen — dem „objektiven Idealismus". Sein Hervorkehren der Unergründlichkeit des Lebens zusammen mit der Gedankenmäßigkeit und Bedeutsamkeit, das kontemplative Verhalten überhaupt, der Satz von dem „geschichtlichen Tiefsinn dessen, was ist", weist im Sachlichen darauf hin, wie im Persönlichen die Frage, die er sich selbst gerade im Hinblick auf den Grafen Yorck gestellt hat:

„Ist mein eigener historischer Gesichtspunkt nicht unfruchtbarer Skeptizismus, wenn ich ihn an einem solchen Leben messe? Wir müssen die Welt leiden und besiegen, wir müssen auf sie handeln: wie siegreich tut das mein Freund: wo ist in meiner Weltanschauung die gleiche Kraft?" (V, CXII).

Digitized by Google

Ein sprechendes Selbstzeugnis, in dem der kontemplative, der geschichtliche Denker sich an dem heroischen Menschen mißt und um die eigene Zulänglichkeit bange zu werden scheint! bis zum Bedenken der Fruchtlosigkeit seines philosophischen Bemühens den Aufgaben des Lebens gegenüber — während ihn doch das Goethe-Wort bewegte: „Was fruchtbar ist allein ist wahr". Und wie für die Lebenswahrheit, so scheint auch für die Begrifflichkeit dieser „Lebensphilosophie" der Mangel an Stoßkraft durch die weltanschauliche Stellung bedingt zu sein. Das von Husserl herausgestellte — und auch schon von dem Grafen Yorck empfundene — Ungenüge in der Formulierung der Probleme und in der methodischen Durchführung der Analyse wäre von hier aus zu erklären.

Aber eine solche Erklärung greift doch nicht durch. Sie trifft nicht den Grund des Gegensatzes, sondern relativiert ihn nur. Denn das „weltanschauliche" Moment macht sich auch in Heideggers phänomenologischer Ontologie bemerkbar, deren Konstitutions-Analysen gerade durch die terminologische Schärfe der Begriffe und die Durchsichtigkeit der Fundierungsbeziehungen ausgezeichnet sind. Und zwar macht es sich bemerkbar nicht bloß in dem Ansatz der Analysen, der bei dem „vulgären" Dasein in der „durchschnittlichen Alltäglichkeit" genommen wird, sondern auch in ihrem Ergebnis. Als Ergebnis der scheinbar vorurteilslosen, exakten Untersuchungen stellt sich das Ergreifen einer wesentlichen Lebensbewegung heraus, das auf den ersten Blick eine typische, die ‚ethisch-idealistische' Einstellung zeigt. Man möchte Heidegger überhaupt so beikommen: er formalisiere nur eine typische Bewußtseinsstellung, und man kann dann seine kunstvolle Terminologie in die konkrete Lebenssprache übersetzen: die Möglichkeit einer voll erfüllten menschlichen Existenz wird durch den Akt der Entscheidung zu dem eigenen eigentlichen einsamen Selbst hergestellt, derart, daß das Selbst nun nicht, wie der Atman der Inder „für sich dastehend", als „Zuschauer" bloß, im Durchschauen des Lebenstanzes, die Befreiung von der Weltbefangenheit erreicht (Fibel 120, 150), sondern aus der Vereinzelung entspringt vielmehr die große „Entschlossenheit", in voller Verantwortung, ja freudig die „Last" des Daseins auf sich zu nehmen. — Daß dieser Griff in die Mitte der menschlichen Lebensbewegung

Digitized by Google

nicht ein Ergebnis der Analysen ist, sondern die „Voraussetzung" derselben, und zwar nicht im einzelnen, sondern ihrer ganzen Anlage, dürfte dem Unbefangenen von vornherein klar sein. Ebenso, daß dies eine bestimmte, zwar Zentrales treffende, aber einseitige Ansicht des Daseins ist. Und die herrische Art, wie Heidegger überkommenes philosophisches Lehrgut verarbeitet, wie er auch, z. B. bei der Aufnahme von Augustinus oder Kierkegaard, gewisse Lebensbegriffe aus der Literatur sich aneignet, um sie zu Bestandteilen jener Anlage zu machen, das ist nur ein weiterer Beleg hierfür. Wir werden noch darauf zurückkommen müssen, auf welchem Wege es ihm denn nun gelingt, die erzielte Durchsichtigkeit der Ontologie wenigstens scheinbar zu erreichen, also aus der Seinsart des Daseins die zentrale, kurz zu sagen ‚ethisch-idealistische' Bewegung herzuleiten, die von ihm in all ihrer Macht herausgestellt wird, wenn auch noch so formalisiert, vielmehr durch die Formalisierung besonders stark.

Aber eine solche Argumentation trifft, wie schon bemerkt, nicht den Kern des Unternehmens, weder bei ihm noch bei Dilthey. Sie betrifft nur die persönliche Lebensverfassung der Denker, die sich in ihrem Werk als Kraft und zugleich als Grenze geltend machen muß, aber auf dem heutigen, durch die Transzendentalphilosophie gewonnenen Niveau nun eben nicht mehr auch zugleich das sachlich Entscheidende ist. Nicht mehr vermag sie sich wie in den konstruktiven Systembauten alten Stils in ihrer eigenen selbstverständlichen Mächtigkeit zu entfalten und sich der Begriffe nur als der Hilfsmittel zu bedienen, um von einem antizipatorisch ergriffenen, inhaltlich erfüllten Prinzip aus in logischer Folgerichtigkeit den königlichen Weg von der Metaphysik zur Ethik zu durchmessen, sondern sie weiß sich selber als eine Antizipation, als einen von den ebenso gefährlichen wie fruchtbaren Vorgriffen der Einstellung und Haltung des Denkens, die es gerade zu durchschauen, durch das Durchschauen unschädlich zu machen und positiv auf ihre Quellen im Leben, auf die ursprünglichen Erfahrungen zurückzuleiten gilt. Auf diesem Niveau bewegt sich Heidegger ebenso wie Dilthey, der die Weltanschauungen als „Variationen" des Strukturzusammenhangs verstehen lehrte. Seine Lehre von den Typen der Weltanschauungen will nicht ein Schema an die Hand geben für das billige

Digitized by Google

Geschäft, jeden Denker in eine Klasse einzuordnen, sondern läßt in dem Werk jedes der einzelnen großen Denker gerade die gesamtmenschliche Fülle der verschiedenen jeweils anders betonten „Seiten" des Lebens sehen, und nur darum handelt es sich: diese Mehrseitigkeit ist nicht innerhalb der gegenständlichen begrifflich festgelegten Schicht, sozusagen von den Endpunkten aus durch rein logische Mittel widerspruchslos zu vereinen wie etwa in dem genialen Unternehmen von Leibniz, sondern nur vom Ursprung her, weil sich in ihr der totale Lebenszusammenhang in mehrere gleich ursprüngliche, also nicht aufeinander reduzierbare Strukturen oder „Kategorien" auseinanderlegt. Hierin besteht keine prinzipielle Differenz; dies folgt ja aus dem methodischen Prinzip, mit dem das Leben zum Thema der Philosophie gemacht ist, sei es zu ihrem Grundthema, wie bei Dilthey, sei es, wie bei Heidegger, zu ihrem Ausgangsthema.

Und ebenso besteht Übereinstimmung in jenem „heroischen" Moment, wenn man es nur richtig versteht, nämlich es nicht, wie's in jenem Selbstzeugnis Diltheys erschien, auf die persönliche Lebensverfassung beschränkt, sondern es in seinem philosophischen Sinn nimmt. Dann wirkt sich in ihm in freier Weise eben das aus, was in der alten Systematik der Fortgang von der Metaphysik durch die Anthropologie hindurch zur Ethik leistete: daß aus der philosophischen Besinnung beim vollen Durchhalten der Aufklärung, die unsere menschliche Existenz in ihrer Tatsächlichkeit nach unserer Lage in der Welt zu sehen wagt, doch, dank dem gleichmächtigen metaphysischen Zuge, der Mut und die Kraft hervorgeht, zu diesem rätselhaften Leben Ja zu sagen, — die eroici furori der Diesseitigkeit, in der die Abgründe des Menschlichen sich auftun, aber auch die Macht zu großem Vollbringen, im Gegensatz zu einem „mystischen Pantheismus", zu dem ursprünglich die Absage an das Heldentum, das Ideal der „Entwerdung" gehört. Das so verstandene „Heroische" ist gar nicht eine Sache der sittlichen Energie für sich, sondern das Ethos steckt im philosophischen Erkennen selber. Wie in Goethes Lebensweisheit diese Verbindung ausgesprochen ist: „Wonach soll man am Ende trachten? Die Welt erkennen und sie nicht verachten."

Heidegger erklärte prinzipiell, daß alles philosophische Fragen in die menschliche Existenz, aus der es entspringt, auch wieder „zurückschlägt" (38). Der

Digitized by Google

ethisch-idealistische Affekt, in dem, oberflächlich gesehen, die Stärke zu liegen scheint (wie bei dem als Philosophen mit Dilthey konfrontierten Grafen Yorck), will aufgehoben sein in der philosophischen Haltung, die die des Fragenden ist. Und soweit er dennoch ungelöst sich geltend macht, beeinträchtigt er vielmehr die Lebensauslegung derart, daß sie, der Absicht zuwider, zu einem bloßen Aspekt wird. Unter ihm erscheint die Gewohnheit des Daseins, die „durchschnittliche Alltäglichkeit", mit deren Analyse die Ontologie einsetzt, als etwas Vulgäres, Ungeistiges, „uneigentliche" Existenz — Heidegger sagt geradezu: „das Leben ist ein Geschäft" (289) —, und dementsprechend wird das selbständige Ergreifen der Lebenslage, zu der die Gegenbewegung aus der „eigentlichen" Existenzweise heraus zurückführt, zu einem Gewaltakt, einer „Entschlossenheit", mit der man schließlich etwas durchführt. Wie sollte es auch anders sein, wenn der ganze Lebenszusammenhang durchsichtig ist? wie das durch die ethisch-idealistische Einstellung und von ihr her durch die ontologische (nicht die hermeneutische) Richtung gefordert ist.

Denn nicht unmittelbar macht jener persönliche „Affekt" sich hier geltend, sondern nur unter rein denkerischer Vermittlung; das Vermittelnde aber liegt wiederum in der Ontologie, und zwar in dem formalen Charakter derselben. In die „Dimension" der ontologischen Fragestellung erhoben, werden alle fundamentalen philosophischen Probleme zu Formproblemen und so auch die zur Grundlegung herangezogenen Lebensfragen, die uns unmittelbar angehen. In diesem Sinne ist jene Kennzeichnung des Daseins, daß es „ein Geschäft" sei, ebenso wie die allgemeinere durch den „Lastcharakter" zu verstehen. Es wäre ein grobes Mißverständnis, wollte man in dieser Bestimmung ein (negatives) Werturteil finden, etwa analog dem Fichteschen Satz vom „Material der Pflicht", und solchermaßen unmittelbar die typische weltanschauliche Einstellung sich darin auswirken sehen. Man braucht nur zur Abhebung Diltheys beliebte Wendung vom „Haushalt des menschlichen Lebens", die Heidegger mit Recht angreift, heranzuziehen, um gegenüber diesem „ontischen" Bild den formalen Sinn des Existenzials „Geschäftlichkeit" oder „Last" oder der „Sorge" selbst zu erkennen. Aber eben in dieser Formalisierung von Lebensbegriffen

Digitized by Google

scheint uns das Verfängliche zu liegen. Die Formalisierung, die im Bereich des rein diskursiv Feststellbaren am Platze ist, scheint uns in der Lebensinterpretation abwegig zu sein, wenigstens insofern, als sie nicht als Mittel zum Sehenlassen der Phänomene, sondern zu ihrer systematischen Einordnung in ein das ganze Dasein umfassendes Formgefüge dient. Im Grunde wird dadurch das, was durch den (von Heidegger aufgenommenen) Begriff der „Struktur" gewonnen ist, paralysiert: die Verbundenheit von Form und Gehalt, in die die „strukturelle Analyse" einzudringen sucht. Und für diesen Radikalismus, der die gedankliche Überschaubarkeit rein formaler Zusammenhänge auch gegenüber der Totalität des Lebens, dem „Strukturganzen" des Daseins und der grenzenlosen, zum Begriff der Struktur als Merkmal gehörigen Variabilität durchzusetzen sucht, dies aber auf dem Wege der Ontologie durch Formalisierung der konkreten Lebensbezüge zu „Seinscharakteren" durchsetzbar findet, dürfte die ethisch-idealistische Einstellung maßgebend sein. Denn in dieser gestaltet sich der wesentlich philosophische Heroismus des in-Wahrheit-und-Klarheit-Lebens um in die Überzeugung von der restlosen Durchsichtigkeit alles dessen, was nicht mein „eigentliches" Selbst angeht, — die Welt „durchsichtig machen wie einen großen Kristall", wie Dilthey die Cartesische Intention formuliert hat, so nun auch das Dasein in der „Alltäglichkeit". Daß bei diesem Einsatz auch ein inhaltliches Moment mitspielt, nämlich das Übersehen des „objektiven Geistes", wird uns noch beschäftigen. Aber prinzipiell ermöglicht wird die Stellung mittels der Ontologie, nach der die Daseinheit als ein Derivat der „Seinsidee" zu begreifen ist, die „sich muß generisch differenzieren lassen". In dieser mag dann der Rest des Unergründlichen zurückbleiben. Aber eben, wenn solchermaßen das Geheimnis, in dem wir wandeln, nur in dem dunklen Horizont liegt, der unser Dasein umschließt: woher? wohin?, die Lebensbewegung selber aber, das „Entwerfen" der existentialen Möglichkeit in dieser „Geworfenheit", eine bis ins letzte durchschaubare, unabhängig von der Inhaltlichkeit unserer Existenz durchanalysierbare feststehende innere Form hat: muß dann nicht die Selbständigkeit des Daseins, das auf die Welt angewiesen ist und bleibt, zurücklaufen in einen Heroismus der Entwerdung, der

Digitized by Google

letztlich aus dem des Wissens entspringt? — analog wie bei den Indern der Wissende, der die Heimat in der Welt verlassen hat, um in der Heimatlosigkeit sich selbst zu finden, in diese Welt zurückkehrt mit der Losung: handeln, ohne dabei zu sein? (Fibel 123), aber in der christlichen Vertiefung durch die innerliche Jenseitigkeit der Person, so daß all unser Wirken in der Welt muß begleitet sein können von einem Und dennoch!

Dilthey, der uns auf die Geschichte verweist, damit wir erfahren, was der Mensch ist und vermag, findet in diesem Erfahren und Verstehen die erkenntnismäßige Grundlage für eine Bejahung des Menschentums, die den problematischen Charakter unseres Daseins nicht zu verschleiern braucht, für das Festhalten an der „höheren Ansicht der Menschennatur" allem Dunkel zum Trotz; so schlägt auch für ihn die Besinnung ins Leben zurück, indem sie eine Kraftquelle für es wird. Er spricht geradezu von „der Macht philosophischer Ideen über die spröde Wirklichkeit" (II, 90). Aber er erfaßt das geschichtliche Lebensgeschehen nun gerade nicht unter dem idealistischen Aspekt, wo es erscheinen müßte wie in jenem Goethe-Wort über Schiller: „Und hinter ihm in wesenlosem Scheine, liegt, was uns alle bändigt, das Gemeine". Sondern illusionslos, mit absichtlich scharf realistisch gehaltenem Blick für die „Erdbestandteile unserer seelischen Existenz" sieht er in der „irrationalen Faktizität" derselben, der naturmächtigen Gefühle wie des Kampfes der Gewalten, „die nie ganz zu vergeistigende Grundlage" der Geschichte im Einzelleben wie der menschlichen Gesellschaft. Und eben dadurch vermag er den Heroismus freizumachen, der der Gefährlichkeit des Erkennens zum Trotz in der Wahrheit und Klarheit zu leben verlangt. Denn im Gegensatz zu dem Dualismus eines vulgären und eines (doch irgendwie jenseitigen) geistigen Lebens öffnet sich nun der Blick für die Dynamik desselben in seiner selbstmächtigen Gestaltung. Die „Gesetze, welche im Gemüt gelten", werden überall, auch im Religiösen, „durch die Beziehung der Ideen auf den in Lust und Leid, in Verlangen und Trieb bewegten Mittelpunkt unseres Daseins bestimmt". Und die „Kombination, welche recht eigentlich das Wesen der Geschichte aufschließt", besteht darin, daß der „Weg von der Faktizität zum Ideellen, in

Digitized by Google

welchem das Geschehen Zusammenhang gewinnt", erblickt wird, nicht bloß erblickt wird von dem Verstehenden, sondern in der Lebensgeschichte selbst begangen wird (V, CVI, VII, 287, Novalis, 318). Das entspricht aber wiederum nur jenem Grundverhältnis in der „Tiefe der Seele" zwischen dem „Irrationalen in ihr" und der „bildenden Gewalt".

So stoßen wir, wenn wir hinter den ‚weltanschaulichen' Gegensatz auf die gemeinsame Intention zurückgehen, die als „Hermeneutik der Faktizität" des menschlichen Daseins erkannt ist, nun innerhalb dieser Gemeinsamkeit auf den tiefer liegenden Gegensatz, der wiederum da entspringt, wo der Aufklärungszug mit dem metaphysischen zum Aufbau der Philosophie zusammenkommt, aber nunmehr das Verfahren dieser Interpretation in eins mit der Lebenswürdigung betrifft. Und damit kommen wir auf die Frage nach Diltheys eigenem Vorgehen zurück, das sich von dem „allen mystischen, geschichtlichen, heroischen Philosophen" gemeinsamen methodischen Prinzip abheben sollte.

Dilthey leitete jene prinzipielle Erklärung mit dem Satz ein: „Man muß vom Leben ausgehen, das heißt nicht, daß man es analysieren muß...". Was bedeutet diese Abwehr, die doch nicht das Analysieren überhaupt kann verleugnen wollen? Indem wir dem nachgehen, finden wir, daß er das in der gegenwärtigen Auseinandersetzung Klarzustellende vorweggenommen hat. An seiner Auseinandersetzung mit Schleiermacher, den er jener Gruppe voranstellt, wird das deutlich.

Er sah in diesem heutzutage von den modernen Lutheranern oder Calvinisten entthronten Führer der protestantischen Theologie nicht bloß einen Ausleger des christlichen Glaubens, sondern einen Fortführer, ja Reformator des Christentums, das selber „eine geschichtliche Entwicklung der ursprünglichen Religiosität" sei. „Die moderne Religion war in ihm lebendig." Was ihn da berührte, war dasselbe, was den deutschen Idealismus überhaupt vom Christentum her bewegte; das, was er selber durch den Anfang einer Philosophie, welche auch der Religion „wirklich genugtäte", erfüllen wollte: das Lebensmächtige des christlichen Glaubens aus der Festlegung auf die geschichtliche Partikularität der biblischen Offenbarung zu befreien und die Isolierung der Religion gegenüber den großen Phänomenen der Metaphysik und der Dichtung aufzuheben, indem er „deren Einheit in ihrem letzten Kern" begriff, — auch der Dichtung gegenüber; denn er war sich dessen sicher, in der Würdigung derselben als eines Organs des Lebensverständnisses so etwas wie „das Innerste einer wahren Philosophie auszusprechen". So machte sich der junge Dilthey die Aufgabe klar, die mit der Biographie Schleiermachers vor ihm stand (1865). Er findet dessen Genialität in einer „moralischen Intuition", dergestalt, „daß die verschiedenen Formen unserer höheren Existenz in ihm zu einer wundervollen Entwicklung und einem in der modernen

Digitized by Google

Zeit einzigen Einklang gelangten". Aber dieser „moderne Gehalt ethischer Existenz" ist ebenso wie die „moderne Religion", die in ihm lebendig war, nicht zu „entwickeltem wissenschaftlichem Bewußtsein" gekommen. In einem „höchst dunklen moralischen Idealismus" nahm er jene „höheren Formen unbedingter Humanität, ganz als ob die Welt der niederen Motive gar nicht existierte", und „harmonisierte sie, insbesondere Philosophie und Theologie" mit dialektischen Mitteln. Da liegen die Probleme für den Lebensdenker, der mit einer Biographie die philosophische Arbeit beginnt, und da stellt er jugendstark die methodische Haltung hin: „Wo die Welt des Geistes in ihrer Bedeutung begriffen und auch nur geahnt werden soll, wo der Mensch sie zum Leben, nicht zum bloßen Analysieren will, wo er sie mit Größe, nicht bloß mit Scharfsinn betrachtet: da ist ihre Betrachtung allemal zugleich intuitiv und reformatorisch. Die Analyse beruht auf diesen Intuitionen." Und ebenso nun bei jener Erklärung des methodischen Prinzips, wo es sich um die Übereinstimmung in dem Ausgehen vom Leben handelt (1897). Er findet „das Größte in der Persönlichkeit" Schleiermachers hierin: „er wußte, daß das in uns Liegende, der auf ein als transzendent in der Symbolisierung Anzusprechende[s bezogene] Zusammenhang[1]), von dem, der Mensch sein will, erlebt, in seinen größten Gestalten nacherlebt (Hermeneutik) sein will." „Den Philosophen macht dann aus (φρόνησις, sokratische Schule), ihn zum Bewußtsein zu erheben und die in ihm liegenden Konsequenzen zu Ende zu denken." Aber nun wieder die Schwierigkeit dieser philosophischen Aktion. „Die Hauptsache bleibt: wenn man vom Lebenszusammenhang ausgeht, bleibt alles Herausanalysieren des Elementaren, Einzelnen als dessen, aus dem der Zusammenhang verstanden werden kann, zurück". Wie er es später gegenüber der „psychologischen Scholastik" der Brentano-Schule, deren Operieren mit der Intentionalität des Bewußtseins, formulierte (VII, 237), daß die Zergliederung des Lebenszusammenhanges nur artikulierend sichtbar machen könne, „wo Lebendes in ihm wiederkehrt. Analysis in diesem Sinne sucht nur das, was in diesem Wiederkehrenden enthalten ist. Sie findet nichts als dies Enthaltensein. Was enthalten ist, ist ein Ausgesondertes, und der Begriff desselben hat nur Geltung, wenn das Bewußtsein des Lebenszusammenhanges, in welchem es enthalten ist, immer damit verbunden ist". So findet er auch bei Schleiermacher das methodische Ungenüge in dem „fehlerhaften Ausdruck des Zu-Ende-Denkens" durch die Lehre von den „Voraussetzungen oder Postulaten" (An Yorck, 247. V, 79); also in dem kantisch-platonischen Verfahren der regressiven Analyse, oder vielmehr (da der Begriff des Apriori hier nicht einschlägig wird) allgemein gefaßt, in dem reinen Aufklärungsschema des Erfahrungsdenkens (Fibel 110, 135), mit dem die Grundlegung auf dem Felde bloßer Probabilitäten, Denkmöglichkeiten, möglicher Erfassungsweisen verbleibt. Und so wehrt er sich nun auch gegen den Gedanken einer „Ontologie des höheren, des geschichtlichen Lebens", den ihm der Freund entgegenwarf, um damit den philosophischen Sinn der theologischen Dogmatik herauszustellen (wie Yorck das tun konnte, da ihm das geschichtliche Leben mit dem christlichen zusammenfiel): „Jede begriffliche Analyse schafft ein Auseinander. Die Analysis des religiösen Lebens, nicht Dogmatik, muß synergistisch sein — oder: Dogmatik muß überhaupt nicht sein" (154).

Diese „synergistische" oder, wie Yorck dann sagt, „lebendige" Analyse (wir ziehen den terminus ‚Struktur-Analyse' vor) steht im Gegensatz zur isolierenden

[1]) Der offenbar lückenhafte Satz dürfte in der Ausgabe des Briefwechsels zwischen Dilthey und Graf Yorck (S. 247, 270) durch Übersehen der hier ergänzten Lücke irreführend interpretiert sein.

Digitized by Google

Abstraktion, ist aber positiv dadurch gekennzeichnet, daß sie alles für sich Feststellbare als Umsetzung einer schaffenden Macht begreift (V, LXXIII). Sie läßt nichts isoliert stehen, auch das Unerkennbare nicht, das in seiner Positivität festgehalten werden muß: das religiöse Geheimnis des Opfers ist zu verstehen als „Symbol für ein universelles geschichtliches Verhältnis" im Menschenleben (An Yorck, 159), die Seinsgestalten der Kultur als „Kräftegestaltungen, die ineinander übergehen", und so verhält die Analyse sich auch gegenüber dem Lebenszusammenhang selber, auf den der Philosoph zurückgeht, nachdem der Geisteshistoriker ihn als „Organon für die Auffassung der geschichtlichen Lebendigkeit" ergriffen hat. „Die höchsten Erscheinungen der Geschichte sind in ihrem inneren Verhältnis zu diesem Zusammenhang zu verstehen, und sie bilden dann das Verständnismittel". In diese Bewegung, die für die Hermeneutik der Geisteswissenschaften bestimmend war, wird die grundlegende Strukturanalyse hineingezogen.

„Die Grundlegung der systematischen Philosophie ist Selbstbesinnung, d. h. Analysis des inneren Lebenszusammenhanges, welcher ... die Rechtsgründe des Zusammenhanges enthält, in welchem die Menschheit als in ihrer Wirklichkeit lebt. Ausgangspunkt muß sonach Bewußtsein und Analysis der Struktur dieses Lebenszusammenhanges bilden. Da aber alles weitere Philosophieren denselben genauer zum Bewußtsein bringt und analysiert, so kann es sich am Beginn der Philosophie nur um die Feststellung der Grundzüge handeln, wie sie in der inneren Erfahrung durch Besinnung als Zusammenhang aufgefaßt werden können". (An Yorck, 220)

Von hier aus ergibt sich nun die Grenze, die der Analyse nach rückwärts hin gesetzt ist, und zugleich der positive Sinn dessen, was Heidegger nur negativ nahm, daß bei Dilthey „das Leben" in „ontologischer Indifferenz" verbleibt. Der Lebenszusammenhang, von dem die strukturelle Analyse ausgeht („Leben-Ganzes"), trägt, wir stellten das voran (S. 55), in sich selbst — wenn anders die von Dilthey in die Mitte gestellte „Beziehung" zwischen dem irrational Faktischen, Grenzenlosen und der „bildenden Gewalt" die Mitte wirklich trifft — eine produktive Spannung, die sich darin offenbart, daß aus ihr etwas hervorgeht, oder vielmehr: nicht hervorgeht, sondern hervorgebracht wird: aller Zusammenhang nämlich, den das geschichtliche Geschehen auf dem „Weg von der Faktizität zum Ideellen" gewinnt. Damit ist zunächst das Verhältnis zur

Digitized by Google

geisteswissenschaftlichen Hermeneutik gegeben, in dem sich die Philosophie hier ständig bewegt, von dem Ausgangspunkt her, der ihr mit den Geisteswissenschaften gemeinsam ist. Denn „jenes" — mit Goethe zu reden — „Innige, was in uns lebte, strebte, suchte, oft ohne Bewußtein nach langem Tasten und Irren das Rechte fand, eben jenes unbegreifliche Wir endlich, in seinem Verlauf" wird von seinen Hervorbringungen aus — seien es persönliche Gestalten des Daseins oder Systeme der Kultur oder Weltanschauungen — in den Bildungsgesetzen des geschichtlich Erwirkten, in den Wirkungs- und Entwicklungszusammenhängen objektiv faßbar. In dieser Richtung liegt die Ausbildung einer ‚indirekten' Philosophie des Lebens im Medium der Geschichte. Und auch die Theorie des Wissens fußt auf diesem Verhältnis, wenn sie die „Äußerungen des Lebensverkehrs und der Literatur in ihrem ganzen Umfang" ins Auge faßt, um die Auffassung der „psychischen Struktur" und die Verbindung des ursprünglichen Wissens mit dem Erleben sicherzustellen (VII, 18). Aber für die uns jetzt beschäftigende Frage nach den Grenzen der Analyse — daß die philosophische Grundlegung, der „Beginn der Philosophie", sich auf die Feststellung der Grundzüge zu beschränken habe — ist doch das Entscheidende damit noch nicht gesagt, daß die Aufklärung des „Zusammenhanges, in welchem die Menschheit als in ihrer Wirklichkeit lebt", oder, in anderer Wendung, des „empirischen Bewußtseins" (VII, 12, 332) sich auf immer höheren Stufen der Analyse weiter fortsetzt.

Zwar entspringt hier ein wesentlicher Zug des Verfahrens, der in Diltheys letzten Bemühungen um die „Kategorien des Lebens" offensichtlich hervortritt und der auch von der hermeneutischen Methode aus bereits berührt wurde (S. 44 und 54): daß er in zirkulärer Bewegung einerseits den Wegen nachgeht, auf denen dieselben im Lebensverständnis vom ‚Verhalten', ‚Stellungnehmen', ‚Darinnensein in den Lebensbezügen' her noch vor der wissenschaftlichen Begriffsbildung, z. B. in der Selbstbiographie, der Dichtung, der anthropologischen Reflexion usw. allmählich „gedeihen", und andererseits, in direktem Hingreifen auf ihre Wurzel im Leben, ihren Ursprungsort im erlebten Strukturzusammenhang aufsucht. Es ist ein Aneinanderhalten von Wurzel und Krone,

Digitized by Google

das — ganz allgemein genommen — dem kantisch-kritischen Verfahren entspricht, sofern dieses weder von dem menschlichen Intellekt noch von dem Faktum der Naturwissenschaft ausgeht, sondern beides zusammenhält, um dieses in seinem Sinn, jenes in seiner ‚Macht' zu begreifen. So kennzeichnete Dilthey selbst sein Verfahren als eine Verbindung der historischen Analysis mit der transzendentalen Untersuchung, wobei der Unterschied zu Kant und der psychologischen Erkenntnistheorie „durch den Gegensatz zu einer bloß intellektualistischen Zergliederung bedingt" sei; er kennzeichnet es so in bezug auf die Aufgabe, die er als „das letzte Geschäft aller Transzendentalphilosophie" anspricht: sich dem „metaphysischen Bewußtsein in der Tiefe der Menschheit" zu nähern, das in den religiösen Dogmen und metaphysischen Begriffen „seine äußere Gestalt" hat, in der Selbstbesinnung aber „in seinem Kern erkannt" wird (II, 496). So erkannt aber, als das „in der Erfahrung Lebendige, in Vorstellungen Unaussprechliche", wird das „metaphysische Bewußtsein" selber zu einem Grundzug dessen, was Dilthey das „empirische Bewußtsein" (mit Bezug auf das „entwickelte Seelenleben des historischen Menschen" VII, 10) oder „das Leben" im Sinne von „das Selbst in seinen Relationen als Lebendigkeit"nennt: eben als „im Leben dauernde und fortwirkende Wurzel" des Zusammenhanges, „in welchem die Menschheit als in ihrer Wirklichkeit lebt" (Fibel 25). Und allgemein spricht er in wissenstheoretischer Hinsicht das Prinzip des Verfahrens so aus (im Eingang der Aufzeichnungen zur Kategorienlehre VII, 191):

„Der Zusammenhang der geistigen Welt geht im Subjekt auf, und es ist die Bewegung des Geistes bis zur Bestimmung des Bedeutungszusammenhanges dieser Welt, welches die einzelnen logischen Vorgänge miteinander verbindet. So ist einerseits diese geistige Welt die Schöpfung des auffassenden Subjektes, andererseits aber ist die Bewegung des Geistes darauf gerichtet, ein objektives Wissen in ihr zu erreichen".

Die Aufgabe einer „Kritik der historischen Vernunft" stellt sich dann so: die einzelnen logischen Leistungen auszusondern, „die zur Schöpfung dieses Zusammenhanges zusammenwirken" und zu zeigen, „welchen Anteil eine jede von ihnen an dem Aufbau des geschichtlichen Verlaufs in der geistigen Welt und in der Entdeckung der Systematik in ihr hat".

Digitized by Google

Aber bei dieser Bewegung, die an den „Schöpfungen des Subjektes" bzw. den „Objektivationen des Lebens" — oder, wie es äquivalent heißt, „des Geistes" — entlanggeht, liegt doch immer schon das mit den Begriffen ‚Subjekt', ‚Leben', ‚Geist' Bezeichnete zugrunde. Und auf dieses so verschiedentlich und lässig, mit lauter mehrdeutigen Grundbegriffen bezeichnete Ganze, in dem das maßgebende Ineinander von Erleben und Wissen, Schaffen und Explikation gegründet ist, kommt es letztlich an für unsere Frage nach der kategorialen Zergliederung des Lebenszusammenhanges.

Um den die analysierende Bewegung vorantragenden „Zusammenhang sui generis" zu kennzeichnen, pflegte Dilthey sich des antiken terminus ‚teleologisch' zu bedienen. Er spricht von der „subjektiven immanenten Teleologie", und das bestimmt sich dahin, daß der Lebenszusammenhang „auf die aufwärtsliegende immanente Zweckmäßigkeit des Lebens hindeutet, aus welcher das Elementare als sein Bestandteil, nie als seine erste frühere Grundlage zu verstehen ist" (An Yorck, 247). — Damit ist fürs erste festgelegt, daß die „synergistische" Analyse sich innerhalb eines vorgängigen Ganzen bewegt, und das Ganze nicht aus den ausgesonderten elementaren Grundzügen darf zusammensetzen wollen. Indes, soweit geht auch Heidegger mit; er hebt ausdrücklich hervor, daß das Strukturganze des Daseins nicht aus den Grundstrukturen, die er durchanalysiert, „zusammenstückbar" sei, und der aristotelische Begriff des *telos* spielt auch bei ihm, ja bei ihm vollends, eine hervorragende Rolle; er kommt durch die Aufklärung dieses vieldeutigen Begriffs auf dem Wege der phänomenologischen Distinktionen weiter. Aber das ist auch noch nicht das Entscheidende.

Das Entscheidende dürfte erst darin liegen, daß gesehen wird, wie jenes vorgängige Ganze durch die Art, in der es gewußt wird und (in den „aufwärtsgehenden" Objektivierungen des Erlebten) fungiert, in der es also zum expliziten Wissen von sich selber kommt, von sich aus eine ontologische Wesensbestimmung ausschließt. Es schließt sie aber aus wegen der Dynamik des Lebens, der der logische Zugriff sich anpassen muß: es geht um eben die „Mitte der Struktur", wo einerseits die Gefühle, Sehnsüchte, Triebe ins Grenzenlose und

Digitized by Google

andererseits jenes Innigliche, Bildende angesetzt ist, das, auf diese bezogen, den Hervorgang von Sinn und Bedeutsamkeit, von „Zweckzusammenhängen" und Weltanschauungen faßlich machen soll. Von da geht die Bewegung aus, von der das zergliedernde Denken, während es prozediert, immer schon getragen ist und die ihm verbietet, das in ihr Waltende, das ‚Leben' — Leben im Unterschied zu den Erlebnissen, in denen das Erleben und das Erlebte sich sondern lassen, — nach seinem ‚Wie des Seins' bestimmen zu wollen: das unerkennbare Leben, das immer erst von der Ausdruckswelt her, in der wir leben, an seiner „Explikation, die zugleich Schaffen ist", sich aufschließt. Die Bestimmung kann nicht ontologisch, sondern nur logisch, vom expliziten Wissen aus zurückdringend erfolgen, und sie erfolgt dialektisch in dem Sinne, daß es sich weder um ein in sich fest Bestimmtes, noch um ein Unbestimmtes, sondern um ein „Bestimmt-Unbestimmtes" handelt.

Im Negativen ist das leicht deutlich zu machen, nachdem die Abgrenzung uns eben dadurch deutlich geworden ist, daß in Dilthey die Tendenz auf eine „Ontologie des Lebens" hineingesehen wurde (S. 32). Heidegger will die Seinsweise des Daseins zu begrifflicher Bestimmtheit bringen. Bei Dilthey kommt „Art und Weise des Lebens" unter die mannigfaltigen „Prädizierungen aus dem Leben" zu stehen, zu denen u. a. auch „innere Logik" gehört: sie schließen sich an die „im Leben enthaltenen Lebensbegriffe" an, in denen als hermeneutischen Ausdrücken für ein Verhalten, ein Stellungnehmen, dasjenige zur Bestimmtheit kommt, was selber nicht Gegenstand der Erkenntnis werden kann. Von dem „Begriff des Lebens" selber aber erklärt Dilthey (VII, 229),

dieser Begriff „der die Grundlage für alle einzelnen Gestalten und Systeme, die an ihm auftreten, für unser Erleben, Verstehen, Ausdrücken und vergleichendes Betrachten derselben enthält", entstehe, wenn „man das heraushebt, was überall und immer in der Menschenwelt stattfindet und als solches das örtlich und zeitlich bestimmte Geschehen möglich macht".

Diese Erklärung dürfte im Sinne Heideggers als eine naiv „ontische" erscheinen, die in philosophischer Haltung durch eine ontologische zu ersetzen wäre. Aber das „Überall und Immer" meint nicht ein induktiv[1]) Allgemeines, sondern das

[1]) Das Wort „induktiv" in dem heut (noch) geläufigen empiristischen Sinne genommen.

Digitized by Google

Allgemeine im Besonderen, besser das quod aeque in parte atque in toto, ein singulare aeternum, es zielt nicht auf ein „Vorfindliches", sondern auf den selber dynamischen Grund des Geschehens wie des Erlebens und Verstehens. Und so betont Dilthey, in jener Erklärung fortfahrend, daß das Herausheben desselben „nicht durch eine Abstraktion" von dem immer schon bestimmten Geschehen erfolge, sondern „in einer Anschauung, die von diesem Ganzen in seinen immer und überall gleichen Eigenschaften zu den räumlich-zeitlich differenzierten hinführt". Und wenn in dieser Ausführung die Rede von „Eigenschaften" bedenklich ist, so fixiert er das hier Gemeinte, zu dessen Beschreibung gefordert ist, „hinter die wissenschaftliche Bearbeitung des Lebens zurückzugehen", genauer, indem er von dem „ständigen Untergrund" spricht, „aus dem die differenzierten Leistungen sich erheben" (VII, 131).

Aber dann kommt es nun im Positiven darauf an, in diesem bildlich so genannten „Untergrund" des Lebens, in dieser „Grundlage für unser Erleben, Verstehen, Ausdrücken" die Dynamik zu greifen, wie sie nicht bloß in den realen Objektivationen, sondern zugleich im Wissen, in dem expliziten Sichwissen des Geistes hervortritt. Derart, daß das „Leben" in seiner Totalität an die Stelle treten kann nicht bloß des griechischen „Seins", sondern auch des Kantischen transzendentalen Subjekts. Es geht im Grunde um den Prozeß, in dem der menschliche Geist ‚sich findet'. Und hier werden wir schließlich die letzte Differenz zwischen Lebensphilosophie und Phänomenologie zu suchen haben. Aber dies kann sich erst ergeben, sobald das aufgeklärt ist, was uns jetzt zum Problem geworden ist: das Verhältnis der Dynamik des Lebens zu dem Wissen des Menschen von sich selbst, jenem Wissen, von dem Dilthey sagte, daß es, mit dem Erleben verbunden, „da ist". Die entscheidende Einsicht wurde schon im voraus angegeben (S. 55): die immanente, rückwendig-produktive Bewegung, kurz zu sprechen die ‚Reflexivität' des im menschlichen Leben auftretenden Wissens: daß das Verstehen, das Dilthey als eine dem Wirkungsverlauf des Lebens „inverse Operation" bezeichnete, dies nicht bloß in seinem bewußten Vollzug als Selbstbesinnung sei, sondern daß es auch in seiner primären Form, im elementaren Verstehen als Innesein oder Innewerden unserer Auseinander-

Digitized by Google

setzung mit Menschen und Dingen im Lebensverkehr diesen inversen Verlauf habe, als ein In-sich-selbst-Zurückgehen des Lebens. Aber darüber müssen wir uns nun verbreiten.

2.

Dilthey gibt diese Beschreibung, bei der er „das Leben" als „die Wurzel der Weltanschauung" im Auge hat (Typen 7):

„Jedes Denken, jede innere oder äußere Handlung tritt wie eine zusammengefaßte Spitze hervor und drängt vorwärts. Ich erlebe aber auch einen inneren Ruhestand; er ist Traum, Spiel, Zerstreuung, Zuschauen und leichte Regsamkeit — wie ein Untergrund des Lebens. Ich fasse in ihm andere Menschen und Sachen nicht nur auf als Wirklichkeiten, die mit mir und unter sich in ursächlichem Zusammenhang stehen: Lebensbezüge gehen von mir aus nach allen Seiten, ich verhalte mich zu Menschen und Dingen, nehme ihnen gegenüber Stellung, erfülle ihre Forderungen an mich und erwarte etwas von ihnen. Die einen beglücken mich, erweitern mein Dasein, vermehren meine Kraft, die andern üben einen Druck auf mich und schränken mich ein. Und wo die Bestimmtheit der einzelnen vorwärtsdrängenden Richtungen dem Menschen Raum dafür läßt, bemerkt und fühlt er diese Beziehungen."

Das, was hier psychologisch beschrieben wird als ein Bemerken und Fühlen, Zuschauen und Regsamkeit, betrifft offensichtlich eben das Zentrale, was in jenem Goethe-Wort als „das unbegreifliche Wir" bezeichnet wurde. Noch deutlicher aber wird dieses Quellen des Wissens (des Sichwissens ineins mit dem Wissen von der Bedeutung des Daseins) im Lebensuntergrund fixiert bei der Charakteristik des „Erlebnisausdrucks". Dilthey bestimmt diesen im Unterschied zu andern Lebensäußerungen, Denkgebilden und Handlungen, dadurch, daß

„eine besondere Beziehung besteht zwischen ihm, dem Leben, aus dem er hervorgeht, und dem Verstehen, das er erwirkt ... Er hebt es aus Tiefen, die das Bewußtsein nicht erhellt".

Diese hermeneutische Leistung gewinnt ihre höchste Steigerung da, wo der Erlebnisausdruck die praktischen Absichten und Interessen, die „Wechselwirkungen, in die unser Dasein verflochten ist", hinter sich läßt: in den großen Werken, „in denen ein geistiger Gehalt sich loslöst von seinem Schöpfer". Und nun schließt diese Erklärung (VII, 206):

„So entsteht in den Konfinien zwischen Wissen und Tat ein Kreis, in welchem das Leben in einer Tiefe sich erschließt, wie sie der Beobachtung, der Reflexion und der Theorie nicht zugänglich ist."

Digitized by Google

Mißverständlich ist hier nur die Abgrenzung gegenüber dem Wissen. Sie betrifft nur das Wissen in dem engen Sinne der traditionellen Logik („Begriffe, Urteile, größere Denkgebilde": VII, 205), während es sich im eigentlichen Sinn doch um Wissen handelt, gerade um das primäre Wissen von Bedeutung in Leben und Welt. So erklärt Dilthey selbst (VI, 319):

„Treten wir aus der Jagd nach den Zielen heraus, ruhesam[1]), in unser Leben zurück, so erscheinen seine Momente usw. bedeutsam. Dieses ist die natürliche Ansicht des Lebens."

Dilthey bemerkt dazu: „Wie hätte Goethe anders erfahren können?" Und in der Tat: das, was hier als das Natürliche bezeichnet wird, ist das, was der Dichter zu sehen und auszusprechen vermag und was man in den philosophischen Reflexionen über die Welt der natürlichen Einstellung, die von einer esoterischen Höhe aus auf dem Wege bloßer Privation eine Unterschicht der aufgeklärten Bewußtseinslage abgrenzen (Fibel 24), oder auch in den Untersuchungen über das Weltbild der Primitiven schwerlich finden wird.

Nach Dilthey gehört das (reflexive) Wissen um die Bedeutung der Lebensverhältnisse zum „natürlichen" menschlichen Verhalten. Das Natürliche steht hier nicht dem Geistigen gegenüber, sondern meint gerade den vorgängigen, gegen diesen Gegensatz noch indifferenten Lebenszusammenhang, den die Philosophie wieder erreichen und in sein Recht einsetzen will. (So braucht er den Ausdruck „Natur", wenn er z. B. Kants kopernikanische Konzeption des menschlichen Geistes als die Einsicht in das „schaffende Vermögen der Menschennatur" bezeichnet.) Die natürliche Ansicht ist: „Immanenz der Bedeutung in dem, dessen Bedeutung es ist". Das ist aber nichts anderes als was er selbst zur Geltung bringen will mit der Lebensphilosophie, die einen „absoluten Punkt" leugnet, von dem aus die Bedeutung dieses Daseins faßbar wäre. Hinter das Leben kann nicht zurückgegangen werden, wie von seinen Äußerungen zurückgegangen wird auf das, was sie, als Ausdruck verstanden, bedeuten, indem sie auf etwas hinweisen, das dem Leben angehört.

---

[1]) Beim Abdruck dieser Aufzeichnung in der Dilthey-Ausgabe VI 319 ist an dieser Stelle von mir zu Unrecht eine Lücke vermutet und ein Wort (blicken) eingefügt worden.

Digitized by Google

„Das Leben selber bedeutet nicht etwas anderes. Es ist in ihm keine Sonderung, auf der beruhen könnte, daß es etwas bedeutet außer ihm selbst" (VII, 234).

Eben dies aber, was hier gefordert ist: das „Natürliche" zur Geltung zu bringen, ist von den großen Künstlern im voraus erfüllt. Die immanente Lebensinterpretation, („das Leben aus ihm selber verstehen"), die als die Aufgabe der Philosophie ergriffen wird, wird bereits von der darstellenden Kunst geleistet, in unbegrifflicher, unsystematischer, aber durch die philosophische Begrifflichkeit auch nie voll zu ersetzender Form. Und wenn die Dichtung dergestalt — im Gegensatz zum l'art pour l'art — ein „Organ des Lebensverständnisses" ist, so tritt im Dichter jene „natürliche Ansicht des Lebens" nur „gesteigert hervor". So konnte Dilthey in der Kategorie „Bedeutung", die ihm zunächst am Verfahren der Kunst, in der Würdigung der Dichter als „Seher der Menschheit" aufgegangen war, eine Grundkategorie des Lebens überhaupt finden. Er eignete sich das „verwegene" Wort Schillers: „Der Dichter ist der wahre Mensch", in diesem Sinne an: daß der Kern der menschlichen „Natur" das Totalverhalten ist, das sich in Intuitionen äußert, die „aus dem Darinnensein" im Leben selbst entstehen, einem Darinnensein, das „sich in dem Stellungnehmen zu ihm, in den Lebensbezügen vollzieht", derart, daß sich „solchen Stellungnahmen gewisse Seiten der Welt aufschließen" (Typen 29). Und wenn die Leistung der darstellenden Kunst für das Lebensverständnis dahin bestimmt wird, daß sie „den in dunklem und heftigem Innewerden enthaltenen Zusammenhang des Lebens in die helle, leichte Sphäre des Nachbildens erhebt", daß sie das Leben „in eine Ferne von dem Zusammenhang unseres eigenen Handelns rückt, durch welche wir ihm gegenüber in einen freien Zustand geraten" (V, 276):

so bezieht sich auch dies wiederum, die Befreiung von dem „harten Zweckzusammenhang" und die „heitere Tätigkeit der seelischen Struktur", auf die wesentlich menschliche Ganzheit des Verhaltens zurück, auf jenen Untergrund des Lebens, von dem gesagt wurde, er sei Traum, Spiel, Zuschauen und leichte Regsamkeit.

Er grenzt diese Tiefenregion der „bildenden Psyche", wie sie durch die geistigen Schöpfungen sich auftut, gegen das intellektuelle und praktische Verhalten ab; sie liegt „in den Konfinien von Wissen und Tat". Dieselbe Ab-

Digitized by Google

grenzung gibt er aber auch für die „Triebe und Gefühle" innerhalb des Strukturzusammenhanges, in welchem — wie das „im empirischen Bewußtsein enthalten ist" — das Individuum nach seiner Lage zu den andern und zur Welt „von dem Milieu, unter welchem es lebt, bestimmt wird, und wieder auf es zurückwirkt", — wo es sich also gerade um die „Wechselwirkungen" handelt, „in welche unser Dasein verflochten ist" bis zur „Untertänigkeit unter den harten Zweckzusammenhang". „Trieb, Gefühl, Leidenschaften, Volitionen sind das Zentrale in dem, was wir Leben nennen" (V, XC, 279; VII, 12). Sind das nur zwei verschiedene Aspekte, von außen und von innen, der eine objektiv-biologisch (ob wohl Dilthey schließlich die augenscheinliche Ähnlichkeit mit der „biologischen Struktur" als eine nur vage Analogie zurückweist VII, 23), der andere erlebend-verstehend? Vielmehr gehört beides im menschlichen Lebensverhalten sowie im Lebensverständnis zusammen und macht zusammen die Dynamik des Lebens aus, die in der unfeststellbaren „Beziehung" zwischen diesen beiden gründet.

Am tiefsten ist Dilthey im Nachweis dieses Grundverhältnisses bei der Analyse des „musikalischen Verstehens" vorgedrungen (VII, 220). Er will darlegen, wie die Instrumentalmusik „in ihren höchsten Formen das Leben selbst zu ihrem Gegenstand hat". Er erklärt: in ihr ist — gegenüber der gegenständlichen Festlegung durch das Wort — „kein bestimmter Gegenstand, sondern ein unendlicher, d. h. unbestimmter. Dieser ist aber nur im Leben selbst gegeben." Er findet, daß die Möglichkeit, die verschiedenen „Seiten des Menschenlebens, die als Rhythmus, Melodie, Harmonie sich ausdrücken", zusammen erklingen zu lassen, ihr der Poesie gegenüber den Vorzug gibt, daß in ihr „die Mannigfaltigkeit der Welt zum Ausdruck kommt". „Darauf beruht der gleichsam metaphysische Charakter der Musik.[1])" Indem er nun aber dem „Gang von Seele zu Musik" hin und her nachgeht, in dem der „Sitz des eigentlichen Geheimnisses der musikalischen Phantasie" zu suchen sei, stellt er fest:

„Was in der Seele zugrunde liegt, braucht gar nicht, ja wird meist dem Künstler für sich nicht erlebbar sein. Unmerklich im Dunkel der Seele bewegt es sich, und in dem Werk erst drückt sich ganz das dynamische Verhältnis aus, das in diesen Tiefen bestand."

[1]) Vgl. H. Nohl, Über den metaphysischen Sinn der Kunst, Dtsche. Vierteljahrsschrift I S 359.

Digitized by Google

So besteht die höchste Leistung der Musik darin, daß sie das gegenständlich macht, „was als Gemüt im Künstler wirkte", „was in einer musikalischen Seele dunkel, unbestimmt, ihres Selbst oft nicht merklich vorgeht". Diese Vergegenständlichung, die den Gegenpol zur rein erkenntnismäßigen bildet, wo die Objektivierung zur Intellektualisierung führt, ist doch in ihrer Absichtslosigkeit kein unbesonnenes Strömenlassen. So wenig wie die Rede, auch wenn sie als Erlebnisausdruck genommen wird, sich auflöst in ein Verlautenlassen, als ob der Gedanke sich „in den durch den Mund sich ergießenden Strom hineinpräge wie das Bild im Spiegel oder Wasser" (Theätet 206d). Vielmehr, wie der *logos*, auf das „Feuer" des Lebens bezogen, doch im „besonnenen Feuer" zu suchen war, so ist es auch hier: das, was als „Gemüt" des Künstlers wirkte, dies

„Zusammengepackte, in Qualität, Zeitverlauf, Bewegungsform, Inhalt Zusammengenommene wird im Musiker analysiert und als ein Verhältnis von Rhythmus, Tonfolge, Harmonie, ein Verhältnis von Klangschönheit und Ausdruck zu distinktem Bewußtsein gebracht".

Und andererseits ist aus dem „Beziehungssystem", in welchem das von der Person sich loslösende Werk mit dem Schaffen des Künstlers und weiter rückwärts mit dem Wirkungsverlauf seines Lebens verbunden ist, nun auch zu begreifen, wie dieser biographische Zusammenhang, trotz der Losgelöstheit des Werkes, in die helle, lichte Sphäre des Nachbildens hineinscheint.

„Da ist keine Zwiefachheit von Erlebnis und Musik, keine doppelte Welt, kein Hinübertragen von der einen in die andere. Das Genie ist eben das Leben in der Tonsphäre, als wäre sie allein da, ein Vergessen jedes Schicksals und Leidens in der Tonwelt, und doch so, daß alles dieses darin ist."

Was sich hieraus für die Kategorie der Bedeutung und ihre Beziehung zu der der Kraft ergibt, wird noch zu zeigen sein (Teil III, 2). In dem gegenwärtigen Zusammenhang kommt es vor allem darauf an, daß die Möglichkeit der freien Ferne, wie sie Dilthey an der Kunst aufzeigt, als ein gesamtmenschlicher Zug erkannt und nicht als etwas Esoterisches, ein Charisma von Auserwählten, hingestellt wird, wie es die Romantiker nahmen. Darinnensein in dem Leben und doch rückwendig zuschauen können: darin ist der Dichter „der wahre Mensch". Man muß dieses Grundverhältnis, von dem Dilthey bald die eine, bald die andere Seite hervorkehrt, ineins sehen. Fraglich kann nur sein, ob es genügt, diese innere Dialektik des wesentlich menschlichen Verhaltens als die „natürliche

Digitized by Google

Auffassung" des Lebens hinzustellen, ob hier nicht vielmehr die Stelle ist, wo ein Ereignis, nichts weniger als das Ereignis der geistigen Menschwerdung anerkannt werden muß. Demgemäß wäre dieses Grundverhältnis nicht erst am künstlerischen Schaffen, von den großen Werken aus, sondern schon und recht eigentlich am „Erlebnisausdruck", an der Sprache, aufzuweisen: an der menschlichen Rede als einer geschichtlich-schöpferischen Vereinigung von Ausdrucksbewegung und Tat vermöge jenes in-die-Ferne-Rückens, über dem Leben Schwebenkönnens. Insofern ist Diltheys Weg, der von der Poetik zur Hermeneutik des Daseins, von der ästhetischen Kategorie der Bedeutung zu ihr als der Grundkategorie des Lebens führte, relativ zufällig, persönlich bedingt. Aber auf diesem Wege ist doch etwas Wesentliches gewonnen: der Blick für das Genialische, das in jenem dialektischen Verhalten liegt, — Genie nicht der einzelnen großen Meister erst, sondern Genialität in der menschlichen Lebensmacht selber: das den-Atem-Anhalten, die-Augen-Aufschlagen. Die idealistische Einsicht, daß hier ein aus den Bedürfnissen des handelnden Lebens Unableitbares vorliegt, kann festgehalten, ja zu einem „überhaupt unableitbar" gesteigert werden, ohne daß wir den Schluß auf ein reines Denken oder reines Anschauen mitzumachen brauchen, der eine Aristokratie des Geistes begründete. Der kontemplative Zug wird aus dem freien Schweben in der Gedanken losgebundenen Räumen herabgeholt in die Mitte der Lebensstruktur hinein.

So ist denn auch in jenen vorsichtigen, so gar nicht übersteigernden oder konstruierenden Darlegungen Diltheys über das Innewerden des Lebens doch so viel klar bezüglich des Wissens, von dem gesagt wurde, „es ist da. Es ist ohne Besinnen mit dem Erleben verbunden", und diese Verbindung sei „ebenso sicher wie schwierig feststellbar" (VII, 18): Wenn auch, wie er ausdrücklich hervorhebt, die „Beziehung des Verhaltens auf das, was sich verhält" keineswegs „in dem Erlebnis in der Regel enthalten" ist, sondern erst auf dem „Reflexionsstandpunkt" „unvermeidlich wird" (VII, 21): in der Beschreibung der inneren Lebensbewegung tritt, sei es, daß sie vom Erleben ausgeht, oder vom Verstehen des Erlebnisausdrucks, das Moment des Zuschauens, Abrückens, Freiwerdens gerade in seiner Verbindung mit dem „Darinnensein im Leben"

Digitized by Google

unzweideutig hervor und weist auf den eigentlichen Charakter von Reflexivität des Wissens, auf ein In-sich-Zurückgehen-können hin. Wie es an anderer Stelle formuliert wurde (Fibel 8, 10):

Zur menschlichen Weise des Daseins gehört wesentlich das unabsichtliche Zurückgewandtsein in sich mitten in der Vorwärtsrichtung unserer Energien, derart, daß wir nicht bloß die Dinge tun und treiben in elementarischem Dasein, sondern lebendig existierend von diesem unserm Tun und Treiben wissen. Ohne dieses nach innen gewandte, das eigene und fremde Dasein umgreifende Wissen von sich selbst wäre unerfindlich, wie der Mensch sich aus dem Drang des handelnden Lebens zu lösen vermöchte zur Besinnung über den Sinn seines Tuns. Es ist jener geheimnisvolle Ort in uns, wo die Wendung zu dem Höchsten, dem Menschen Erreichbaren, die uns aus der Befangenheit des Lebens heraushebt, sich selbst als ein lebendiger, absichtlos „unbewußter" Vorgang einstellen kann. In jenem „ständigen Untergrund" kann die Besinnung einkehren: dann löst sich die Bedeutsamkeit des Lebensmoments ab von den sie überdeckenden Zielen und Zwecken, jedes Lebensverhältnis wird in den ihm eigenen Bezügen erfahren und sein Zusammenhang mit dem Ganzen unserer Existenz durchgefühlt. Da ist eine Stätte im Leben selbst, wo das zu entspringen vermöchte, dessen uns zu versichern, das Anliegen des unbefangenen Betrachters der Menschenwelt war: ein Gehalt, um deswillen es sich lohnte zu leben, der im Sinne und in der Richtung der „natürlichen" Entwicklung unseres Daseins läge, wo aus dem „Bündel von Trieben und Gefühlen" in uns eine geistige Macht werden kann, durch die der Mensch zu vollbringen vermag, was er niemals im gemeinen Lauf des Glückseligkeitsstrebens vollbringen würde. —

Aber ist diese Rede vom Zurückgewandtsein, von einem reflexiven Bewegungszug in dem „natürlichen" Wissen des Menschen von der Bedeutung des Lebens nicht erst etwas Nachträgliches, ein Ergebnis des reflektierenden Denkens? wie sie denn auch von Dilthey selbst geflissentlich vermieden wird? In einer Studie zur Theorie des Wissens, die unter dem ersten starken Eindruck von Husserls „Logischen Untersuchungen" entstanden ist, scheint er einer solchen Skepsis Raum zu geben (VII, 20). Er hält da zwar gegenüber Husserl, der das Wesen des Bewußtseins ausschließlich durch die Intentionalität bestimmt wissen wollte, daran fest, daß „ein weiterer bedeutsamer Beziehungspunkt in dem Erlebnis auftritt". Aber er formuliert das vorsichtig so:

„Wie dasselbe Inhaltliches auf Gegenständliches bezieht, so scheint es nach der anderen Seite sich auf ein Ich beziehen zu müssen, das sich verhält." Und er erklärt nun: „Wohl ist in dem Lebensgefühl, in dem eine Lage zur Umwelt in Lust oder Unlust, in Liebe oder Haß gefühlt wird, diese Beziehung immer gegenwärtig", aber in den angegebenen Erlebnissen kommt sie nicht immer vor, ich kann „mich im buchstäblichen Verstande selbst vergessen", und das „Hinzutreten der Ichvorstellung" kann verschieden psychologisch interpretiert werden. „Tritt man jedoch vom Erleben auf den Reflexionsstandpunkt, so wird die Beziehung des Verhaltens auf dasjenige, welches sich verhält, unvermeidlich". Sie wird unvermeidlich auch deshalb, weil sie „durch die Anwendung

Digitized by Google

des Begriffs von Beziehung" gefordert ist, der zum gegenständlichen Denken als einer „diskursiven Tätigkeit" gehört. (I, 420. VII, 21)

Aber soll etwa die Ich-Rede, wie sie in den Sätzen der Sprachen auftritt, erst zu dem „Standpunkt der Vergegenständlichung des Erlebnisses und der Reflexion über dasselbe" gehören und kein Erlebnisausdruck sein? Auch in jener Erklärung, die den phänomenologischen Einsatz gleichsam probierend aufnimmt und vom isolierten Einzelerlebnis in statischer Zergliederung ausgeht, macht sich doch der primäre Ausgangspunkt: „Leben Ganzes" geltend, den Dilthey alsbald gegen diese ganze Art der Analyse kehrte bis zu der scharfen Bemerkung, daß Husserl „das Äußerste" sei in der „psychologischen Scholastik" der Brentano-Schule. Er erklärt sich nämlich des näheren so: Das, was „für die Reflexion entsteht", ist das „innere Strukturgefüge" des psychischen Zusammenhanges, es entsteht aber, indem auf dem Reflexionsstandpunkt „das neue Erlebnis in Verhältnis gesetzt wird zu meiner Kenntnis" dieses psychischen Zusammenhanges, den ich „mein Ich oder mein Subjekt nenne". Danach ist die fragliche „Beziehung" nicht erst ein Ergebnis der Reflexion, sondern die Reflexion expliziert den Lebenszusammenhang. Und das Verfängliche an der angegebenen Stelle war, daß diese Explikation in einer intellektuellen Analyse erfolgte, die davon absieht, daß, wie Dilthey anderwärts bemerkt, „das Erlebnis zugleich als Realität Strukturzusammenhang des Lebens enthält" (VII, 231). Aus dieser Abstraktion aber gilt es gerade sich wieder zurückzufinden, wenn anders die philosophische Begründung „nur dasjenige analytisch darstellen kann, was in der lebendigen Erfahrung gegeben ist" (V, LX).

Geht man aber so zurück, wie das eben nur Diltheys eigene Richtung ist, so stellt sich das, was auf dem Reflexionsstandpunkt als ein nachträgliches „In-Beziehung-setzen" erschien, als eine — gewiß nur von ihm aus auffaßbare, aber ihm von selbst entgegenkommende — rückwendige Bewegung dar, die in ihrem Produkt, dem irgendwie erwirkten Wissen des Menschen von sich selbst, enthalten ist; und es kann sich nur fragen, ob sie das den Menschen auszeichnende Wissen von Sinn und Bedeutung in Welt und Leben lediglich „müsse begleiten können" oder nicht vielmehr mit diesem als Gegenpol zusammengehört.

Digitized by Google

Auf die Frage: „Was geschieht, wenn das Erlebnis Gegenstand meiner Reflexion wird?", antwortet Dilthey in diesem Zuge mit einer exakten Beschreibung, die nunmehr nicht die Reflexion über das Erlebnis, sondern den Vorgang der Selbstbesinnung betrifft, in der das Denken auf der „Linie der Repräsentationen vom Erlebnis aus" prozediert (VII, 139). Da wird im Gegensatz zu jener intellektuellen Vergegenständlichung die Dynamik hervorgeholt, und zwar nicht bloß am Leben als einem „Verlauf", sondern zugleich am Wissen von demselben: die konkrete Einheit von Denken und Anschauen in der Besinnung bestimmt sich als ein „Fortgezogenwerden" rückwärts und vorwärts in dem eigenen inneren Zusammenhang der Erlebnisse, der durch die Bedeutungsbezüge derselben bestimmt ist und sie zu einem aus dem Wirkungsverlauf des Lebens sich herausgestaltenden, über ihn hinausgehenden Ganzen gliedert. Dies kategorial aufzuklären, wird dann die zentrale Aufgabe der Grundlegung sein, die den Syndesmos der Kategorien betrifft (Teil III, 2). — Ein Hauptsatz von Diltheys Hermeneutik ist: „Die Besinnung eines Menschen über sich selbst bleibt Richtpunkt und Grundlage" (VII, 204). Doch bei der Selbstbesinnung und gar der Selbstbiographie ist ja die Rückwendung, die uns hier angeht, unverkennbar, da sie dort bewußt vollzogen ist, und das Anliegen ist bei ihr nicht, die Reflexion als solche, sondern vielmehr den nicht bloß gedanklichen Charakter derselben ans Licht zu stellen. Die geschichtliche Forschung, die dem Durchbruch der Persönlichkeit in der Selbstdarstelleung nachgeht, vermag darüber weiteren Aufschluß zu geben[1]). Aber darüber hinaus geht jetzt unsere logische Frage nach jener tiefer liegenden Schicht, der die Erlebnisausdrücke, Lebensprozesse, Prädikationen aus dem Leben angehören und wo nun gerade das gedankliche Moment herauszustellen ist.

Dilthey betont zwar für dies elementare Wissen, das im Aussprechen der Lebensbezüge „da ist", daß es „ohne Besinnen" mit dem Erleben verbunden ist, und ebenso für den Erlebnisausdruck, daß in ihn „das Innere unwillkürlich, ungehemmt von Reflexion eingeht". „Keine Reflexionen trennen seine Tiefen

[1]) Geschichte der Autobiographie, I (1907), S. 53. Dtsche. Vierteljahrsschrift, VI (1928), S. 226.

Digitized by Google

von ihrer Darstellung in Worten" (V, LXXXVII, Goethe 236, VII, 328). Aber diese Abhebung des „direkten" Ausdrucks, der „das Innere in seinen leisen Bewegungen und unendlichen Zusammenhängen und zarten Nuancen gibt", „aus den Tiefen herausholt", von den Reflexionen über das Erlebte schließt doch nicht zugleich die immanente, von innen auflichtende Reflexion des Erlebens im Verstehen aus. So wurde, was die Direktheit des Ausdruckes anbelangt, schon an dem Beispiel der Instrumentalmusik deutlich, wie das künstlerische Schaffen, das hier ein Unendliches, das unendliche Leben, in den Ausdruck bannt, als Explikation desselben geradezu ein „Analysieren", „zu distinktem Bewußtsein bringen" enthält. Und für Goethe, an dessen Lyrik Dilthey den unreflektierten „Erlebnisausdruck" vornehmlich exemplifiziert, weist er geradezu auf jenes Zurückgewandtsein hin: „Er lauscht den Bewegungen in den heimlichen Tiefen seiner Seele und versteht aus ihnen Menschendasein" (Goethe, 230). So wenig wie die Direktheit eine gedankenlose Unmittelbarkeit meint (der Begriff des „schweigenden Denkens" greift hier ein), so wenig bedeutet die „natürliche" Unreflektiertheit ein Verhalten, das von sich selber nicht weiß. Die „natürliche Auffassung des Lebens" wurde dadurch bestimmt, daß sie im Dichter gesteigert hervortritt. Von Goethes Vermögen, das, was ihn bewegt, auszusprechen, sagt Dilthey:

„Lauter und rein, wie die Natur selber, stellt er dies alles hin", Aber dieser „Zug seines Wesens, nach dem er Natur ist, wirksam wie diese, bald zum Guten, bald zum Schlimmen", bestimmt sich nun näher als eine innere Freiheit des Schaffenden, der einer „moralischen Stärke", wie Goethe sie an Schiller bewunderte, „nicht bedurfte": „die Kraft und Freude, Lebensverhältnisse durchzuerfahren, ist so mächtig in ihm, daß für ihn kein Bedürfnis nach einer Freiheit des Geistes besteht, die jenseits derselben, über ihnen wäre". Und „die reine Natürlichkeit", dank der Goethe es vermochte, in unbefangener Auslegung „das Leben aus ihm selber zu verstehen", ist so wenig etwas Unvermitteltes, ein bloßes Geschenk der Produktivität, daß vielmehr ein umfassender geschichtlicher Zusammenhang dahintersteht, aus dem sie „entspringt": der Zusammenhang der Entwicklung des deutschen Geistes, die durch Jahrhunderte hindurchgehende Entstehung einer „neuen weltgeschichtlichen Kraft", die „auf der Vertiefung des Geistes in sich selbst und seiner Gestaltung aus dieser Tiefe beruhte" (Goethe in 'Erlebnis und Dichtung', 235, 200. VI, 212).

Wir verweilten etwas länger bei den Fragen, die sich aus der bildlichen Rede vom ‚Untergrund des Lebens' ergaben. Aber wir sind damit an die Stelle herangekommen, die wir im Fortgang unserer Auseinandersetzung suchten: wo

Digitized by Google

mitten in der Übereinstimmung die wesentliche Divergenz zu fassen sei. Es ist, wie allmählich deutlich geworden sein wird, die Stelle, an der Fichte, der Urheber der ganzen gegenwärtigen Richtung der Lebensphilosphie von Kant her, den (hermeneutischen) Begriff ‚Tathandlung' einsetzte, Fichte, dem Heidegger, wie schon bemerkt wurde, in der Konzeption der entscheidenden Lebensbewegung nahe steht. Denn aus der „existentialen Analytik" ergibt sich die Möglichkeit einer Umwendung aus der Verfallenheit und Selbstvergessenheit zum „eigentlichen" in der „Selbstheit" gründenden Dasein. Und wenn Heidegger den methodischen Mangel der bisherigen Lebensphilosophie darin findet, daß sie bei ‚ontischen' Bestimmungen des Daseins verbleibt, statt zu ontologischen vorzudringen, so wird man daran erinnert, wie Fichte den ‚Dogmatismus', der der vorkantischen Philosophie mit der natürlichen Einstellung gemeinsam ist, durch die Selbstvergessenheit kennzeichnet.

Die Differenz ist — das zeigt sich hier aufs neue — nicht bloß weltanschaulich bedingt und also unauflöslich: sie besteht nicht darin, daß Heidegger ethisch-idealistisch eingestellt ist, während bei Dilthey die objektiv-idealistische Einstellung sich darin verriete, daß er die innere Position, in der der Bedeutungsgehalt des Lebens frei hervorgebracht wird, zunächst in der ästhetischen Sphäre findet. Auch ein so ausgesprochener Dualist wie Bergson exemplifizierte die Intuition der ‚durée', des ‚moi mobile et fluide, intraduisible en mots' an dem ungeteilten Akt der künstlerischen Konzeption. Die wesentliche Divergenz liegt tiefer; sie betrifft nichts weniger als die Bewegung, in der der menschliche Geist ‚sich findet'.

Bei Heidegger ist das Zu-sich-selber-kommen ein in die innerliche Jenseitigkeit der Person führender Akt der einsamen, das Dasein absolut vereinzelnden Entscheidung zum „eigentlichen" Selbst; wir werden noch darauf zurückkommen, wie er die Unterscheidung des „eigentlichen" und „uneigentlichen" Daseins als Konstruktionsmittel benutzt. Fichte sagte hier, daß im Vollzug des geistig-sittlichen Grundaktes durch das in sich zurückkehrende Handeln „das Ich erst entstehe". Und der Fichte'schen ‚Selbständigkeit um der Selbständigkeit willen' entspricht bei Heidegger das Sichzurücknehmen des Daseins aus der Ver-

Digitized by Google

fallenheit. Nach Dilthey ist das Sichfinden an das Sichwiederfinden in einer „Atmosphäre von Gemeinsamkeit" gebunden;

„das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du; der Geist findet sich auf immer höheren Stufen vom Zusammenhang wieder, ... im Du, in jedem Subjekt der Gemeinschaft, in jedem System der Kultur, schließlich in der Totalität des Geistes und der Universalgeschichte..." (VII, 191).

Die „radikalste Individuation", die der Anhänger Heideggers bei Dilthey vermißt, die absolute Individuation, die aus der Vereinzelung des Selbst entspringt, darf von dem Lebensphilosophen, der nirgends, auch im Ethischen nicht, einen „absoluten, festen Punkt" findet, nicht in die Grundlagen der Lebensinterpretation aufgenommen werden, sondern ist als eine bestimmte Lebensauslegung bzw. Bewußtseinsstellung zu begreifen und muß in dem totalen Lebenszusammenhang ihre Stelle finden, an der sie dann als etwas Entsprungenes, geschichtlich Errungenes zu begreifen ist, einer höheren Stufe der Auslegung dieses Zusammenhanges angehörig, einer Stufe, die bereits die Entgegensetzung von Natur und Geist zur Voraussetzung hat. So kann auch Dilthey festhalten:

„Der Natur gegenüber, daß das Individuum nur seine Selbständigkeit durch das Kantische Prinzip der Gesinnung und das Fichtesche der Selbständigkeit behauptet. Diese Prinzipien", fügt er sofort hinzu, „sind unabhängig von dem formalen Charakter usw. mit inhaltlicher Moral verträglich."

In der Grundlegung aber kommt es darauf an, das, worauf dieser Zusatz hinauswill, zu begründen: die Verbindung der Selbstmacht der Person mit der Erfahrung des bedeutsamen Gehaltes unserer Existenz.

Auf dieser Linie liegt Diltheys Satz vom „erworbenen Zusammenhang des Seelenlebens". Dieser Satz, nach dem der seelische Zusammenhang vorwiegend durch bewußte Akte erzeugt wird, um dann unmerklich fortzuexistieren, macht gegenüber dem absoluten Selbstand des subjektiven Geistes, der in der theoretischen und ethischen Sphäre aufzuweisen wäre, den geschichtlichen Werdegang der Verselbständigung der Einzelseele geltend, in welchem der „Aufbau" der Erlebnisse zur Totalität des Lebens vollzogen wird. Das ist in dem ‚Vorbericht' bereits genügend ausgeführt (V, LXXXII):

„Daß ein Werk oder eine Person ein Ganzes werden kann, diese höchste Leistung des geistigen Lebens nach dem Wegfall der Jenseitigkeit, soll dem realen zeitlichen Verlauf der Gestaltung, in

Digitized by Google

dem etwas erwirkt wird, überantwortet werden. Nicht geprägte Form, die lebend sich entwickelt; nicht ursächlich wirkender Zweck, der von der vollendeten Gestalt des Gewordenen rückwärts dringend Sinn und Richtung auf diese Seinsgestalt hin in das empirische Geschehen hineinbringt, sondern Erblicken der Genesis, die auch Epigenesis sein kann: Zusammenhang des Heterogenen, der in der Entwicklung sich bildet; von tausend Keimen trägt einer Frucht; Impulse des Schaffens, die aus der Lage der Zeit entspringen, Antizipationen des Gemüts, die das Leben nur gestalten, wenn sie das uns tragende wirklich vorwegnehmen; die eigengerichtete Kraft tritt aus der produktiven Lebendigkeit der ganzen Seele hervor und antwortet aus grenzenloser Weite auf den Ruf des Augenblicks, überall Wachstum von innen und harte aneignende Arbeit zugleich."

Der Satz vom erworbenen seelischen Zusammenhang aber, sowie das ganze Wechselspiel von natürlicher Reifung und geistiger Arbeit, wonach jene, die Reifung, zugleich ein Hineinwachsen in ein Umfassendes, Geistiges, diese zugleich ein Sichselbstgestalten in der Aneignung desselben ist, führt schließlich wiederum auf die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins zurück. Und hier, im Hinblick auf die geschichtliche Verbundenheit der Individuen in der Gemeinschaft, vollendet sich erst die Einsicht in die Reflexivität des Wissens, von der wir erklärten, das sie das Erleben und Verstehen von Grund aus, also auch das „elementare" Verstehen betreffe, das als etwas „Natürliches" hingestellte Auffassen der Bedeutung dessen, was uns im Leben begegnet.

Die „elementaren Formen" des Verstehens nämlich grenzt Dilthey von den „höheren" dadurch ab, daß sie sich, wie sie „in den Interessen des praktischen Lebensverkehrs erwachsen", auf die einzelnen Lebensäußerungen beziehen, zu deren Deutung es keines „Rückganges auf den ganzen Lebenszusammenhang" (des Individuums) bedarf: „Lebensäußerungen" wie Mienen, Gebärden, Ausrufe, Handgriffe und leibhafte Bewegungen überhaupt als Teile einer Handlung oder eines Tuns; auch das Verstehen von Sätzen reiht er hier ein (VII 207). Da scheint für eine Rückwendigkeit keine Stelle zu sein; aber wir werden auf sie hingeführt durch den Begriff der „Objektivation des Lebens" bzw. „des Geistes". Denn das Verständnis von dergleichen Lebensäußerungen erklärt sich daraus, daß sie „einer Sphäre der Gemeinsamkeit angehören": aus ihrer „Beziehung zu dem Geistigen, die innerhalb dieser Gemeinsamkeit besteht" und durch eine geschichtlich-gesellschaftliche „Ordnung" festgelegt ist, eine Ordnung des Benehmens, gesellschaftliche Sitte, Ver-

Digitized by Google

fahrungsweisen des Handwerks usf. Dank dem Darinnensein in einer geistigen Welt also werden die einzelnen Lebensäußerungen „elementar" verstanden. Und von hier aus stellt sich das mit dem Erleben verbundene Wissen wieder als ein reflexives, ein Sichwissen heraus. Nur, daß das Sichwissen hier nicht auf das „Ich" des Individuums oder den einzelseelischen Zusammenhang, zurückführt, sondern auf die menschlichen Gemeinschaften und auf die „durch die Individuen hindurchgehenden" Zusammenhänge des geschichtlichen Lebens, in die „wir selbst verwebt sind" und in denen sich „der Strukturzusammenhang der Lebenseinheiten fortsetzt". Diesen „ideellen Subjekten", wie Dilthey in wissenstheoretischer Hinsicht sie nennt, spricht er doch ein „selbständiges Dasein" und damit zugleich ein Wissen zu, und zwar nicht nur ein Wissen um Wirklichkeit, Gesichtspunkte der Wertschätzung usf., sondern auch eine „Kenntnis ihrer selbst", Da ist der Ort für die ‚sprichwörtlichen' Selbstaussagen, wie wir es nannten, die vor der rein diskursiven Schicht liegen, auf die sich die traditionelle apophantische Logik bezieht. Und hierauf, auf die „erlebte Struktureinheit des individuellen und des Gemeinschaftslebens" greift Dilthey in der Analyse — einer transzendentalphilosophischen Analyse — des elementaren Verstehens zurück. Das Verstehen wurde als ein „Wiederfinden des Ich im Du" bestimmt; ich vermag mich aber wiederzufinden „im Du, in jedem Subjekt der Gemeinschaft", weil das Verstehen von seinen elementaren Formen an, wo es noch von den Interessen des „praktischen Lebensverkehrs" beherrscht ist, sich in einem „Medium von Gemeinsamkeit" vollzieht: dieses Medium ist die Welt des „objektiven Geistes".

Aus ihr empfängt „von der ersten Kindheit ab unser Selbst seine Nahrung ... das Kind ist, ehe es sprechen lernt, schon ganz eingetaucht in das Medium von Gemeinsamkeiten". Aber auch „das schaffende Individuum zeigt sich zugleich als Repräsentation von Gemeinsamkeit", — in Kunst, Religion und Philosophie zumal (VII, 208, 191, 135, 141, 150).

Dem Weg, der von hier aus aufwärts führt, gehen wir nicht nach. Wie in jenem Medium „Sphären" auseinandertreten, die der Auffassung des Typischen und der Strukturanalyse zugänglich sind, dank der „gegliederten Ordnung", die der objektive Geist ebenso wie der seelische Zusammenhang „in sich enthält". Wie solchermaßen die hermeneutische Logik in die Bewegung hineingezogen

Digitized by Google

wird, in der sich die „Bestimmung des Bedeutungsgehaltes" der „im Subjekt aufgehenden" geistigen Welt ergibt, die „Entdeckung der Systematik in ihr", wie der „Aufgang der Individuation". Es ist klar, daß auf diesem Wege ein Einblick in den Aufbau der menschlich geschichtlichen Welt und damit zusammen eine mutgebende Würdigung des lebenlohnenden Gehaltes menschlicher Arbeit gewonnen werden, die bei Heidegger außerhalb des Horizonts der existenzialen Analyse bleiben, weil er das elementare Verstehen und damit den Begriff des Bedeutungszusammenhangs der Welt aus der Verbindung mit dem Gemein-Geist loslöst. Daß anderseits bei Dilthey diese Verbindung „zu früh" angesetzt sein dürfte, davon wird noch in einem andern Zusammenhang zu sprechen sein. (III, 2). —

Für die Kategorienlehre, die dem hier Gesehenen begrifflich beikommen will, ergibt sich damit die Aufgabe, klarzustellen, daß es — in vollem Gegensatz z. B. zu Bergsons Begriff der ‚durée' und der mystischen Flucht in die Intuition des unaussprechlichen „fließenden Ich" hinter der „Oberfläche" des „sozialen Ich" — in dem ‚Lebensschwung' einen Grund für Aufbau, Gliederung, Gestaltung gibt. Diese Aufklärung führt über den Begriff der Struktur zu der Kategorie der Bedeutung, und zwar so, daß diese nicht erfaßt werden kann, ohne daß mit ihr zugleich die des „Erwirkens" bzw. der „Kraft" hervorträte. Jenes Grundverhältnis, das im Blick auf die Universalgeschichte formuliert wurde als der „Weg von der Faktizität zum Ideellen, in welchem das Geschehen Zusammenhang gewinnt", muß in den Kategorien des Lebens als Verhältnis des Bedeutungszusammenhanges zum Wirkungszusammenhange wiedererscheinen.

Für das Leben selber aber, „an dem" die Kategorien „aufgehen", das unergründliche, das „die Grundlage für all unser Erleben, Verstehen und Ausdrücken" bildet, ergibt sich nunmehr der positive Sinn, in dem es als etwas „Bestimmt-Unbestimmtes" angesprochen wurde. Das, was dem phänomenologischen Analytiker als ontologische Indifferenz erscheint, läuft vielmehr auf ein grundlegendes logisches Verhältnis hinaus, das im Lebensdenken betätigt wird und das es nur als logisches in seiner inneren Form herauszustellen gilt. Es wird — wie die Begriffsform überhaupt, um die es in der Lebenslogik geht —

Digitized by Google

am einfachsten an der Sprache faßlich. Da zeigt sich an der verbalen Grundbedeutung, die sich auch nur fixieren und nicht bestimmen läßt, diese strukturelle Form des Wissens. Wie wir im Gebrauch der Worte der Muttersprache die Grundbedeutung in der Aktion gleichsam als das Organisationszentrum der mannigfaltigen und geschichtlich wandelbaren Bedeutungswendungen eines Wortes lebendig besitzen und im Verstehen einer Fremdsprache von den mannigfaltigen, ja verschieden zu übersetzenden Wendungen aus zu ihr hindurchdringen: da waltet der Bezug zu einem „Bestimmt-Unbestimmten", der uns in die Bewegung zu ihm hin versetzt, damit wir nachbildend in die Bewegung von ihm her hineinkommen. Es geht um die ‚überweltliche Stätte', in die nach der platonischen Konzeption des Sachverhalts das Erschauen der ‚Ideen' führt. Nur daß dabei die spezifisch griechische Beziehung von Anschauung und angeschautem Gegenstand, die in der phänomenologischen Rede von der ‚Wesenssphäre' noch unbekümmert festgehalten wird, durch jenen dynamischen Bezug zu ersetzen ist, der auch dem guten Worte ‚Wesen' seinen ursprünglichen verbalen Sinn wiederzugeben erlaubt. Der Ursprung tritt an die Stelle des Urbildes. Damit fällt dann aber grundsätzlich die fundamentale Stellung der Ontologie, die durch die Richtung auf die usia als ein in sich festbestimmtes und erkenntnismäßig feststellbares Wesen gegeben ist, wie sie denn schließlich auch auf dem griechischen Glauben an die „Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft" beruht, den Husserl sich aneignete. Während doch diesem Glauben gegenüber die christliche Erfahrung des ‚Lebensbandes', des vinculum fidei et amoris, ihr Recht in der Philosophie zu erhalten verlangt.

Es erscheint paradox: Heidegger, der in der begrifflichen Formalisierung des Lebenszusammenhanges gewaltig vordringt, so daß die existentiale Analytik sich wie eine philosophische Radikalisierung der Diltheyschen Intention ausnimmt, behält doch gerade den ‚weltanschaulichen' Gehalt des Christentums, den ethischen Dualismus bei. Und Dilthey, der keine vom Gehalt gelöste Form gelten läßt, entbindet gerade aus der christlichen Erfahrung die neue, von Fichte konzipierte Grundform des Wissens vom Leben.

Digitized by Google

Hiermit stehen wir, wie das der Begriff des ‚Lebensbandes' anzeigte, vor der anderen Frage, auf die es bei der Auseinandersetzung der Methoden ankam: der Frage nach dem Zusammenhang der Lebenskategorien untereinander.

III.

„Das Leben wird frei vom Erkennen durch Begriffe", heißt es in Diltheys Schlußgedanken zu dem Werk, für das seine Niederschriften über die Kategorien des Lebens bestimmt waren. Dieser erregende Satz, der mitten in der begrifflichen Arbeit den ganzen Sinn derselben im voraus problematisch zu machen scheint, tritt in einer zusammenfassenden Betrachtung auf, in der der bald Achtzigjährige das Ziel seiner Philosophie des Lebens mit seltener Unmittelbarkeit rückhaltlos aussprach (VII, 291):

„Das historische Bewußtsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder geschichtlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen. Mit ihm erreicht der Mensch die Souveränität, jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, sich ihm ganz hinzugeben, unbefangen, als wäre kein System von Philosophie oder Glauben, das Menschen binden könnte. Das Leben wird frei vom Erkennen durch Begriffe; der Geist wird frei allen Spinnweben dogmatischen Denkens gegenüber."

Daß der Relativismus den im Absoluten fußenden „Standpunkten gegenüber der Bedeutung des Lebens" überlegen sei, von dieser Gewißheit ging die Lebensphilosophie aus; aber ebenso gewiß war doch, daß es nicht das letzte Wort der Philosophie sein könne, mit Heraklit (oder vielmehr dem an Protagoras angeglichenen, des Logos entledigten Heraklit) zu sagen: „Alles im Prozeß fließend, nichts bleibend" (V, 9. πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, Theätet 152). „Dagegen erhebt sich das Bedürfnis des Denkens und das Streben der Philosophie nach einer allgemeingültigen Erkenntnis" (V, cx. 9. 364). Hat Dilthey etwa diesen Widerstreit, an dessen Auflösung er zeitlebens arbeitete, zuletzt vergessen? In jener Schlußbetrachtung geht es weiter:

„Jede Schönheit, jede Heiligkeit, jedes Opfer, nacherlebt und ausgelegt, eröffnet Perspektiven, die eine Realität aufschließen. Und ebenso nehmen wir dann das Schlechte, das Furchtbare, das Häßliche in uns auf als eine Realität in sich schließend, die im Weltzusammenhang gerechtfertigt sein muß. Etwas, was nicht weggetäuscht werden kann. Und der Relativität gegenüber macht sich die Kontinuität der schaffenden Kraft als die kernhafte historische Tatsache geltend."

Digitized by Google

Die Kontinuität der schaffenden Kraft in der Geschichte, wo das menschliche Schaffen, in welchem das unergründliche Leben sich entfaltet und gestaltet, gestaltet und umgestaltet, auf seinem Weg „von der Faktizität zum Ideellen" an die „nie zu vergeistigende Grundlage" gebunden bleibt (so ist die mißverständliche Wendung von der „Rechtfertigung" des Furchtbaren im Weltzusammenhang zu verstehen) —: das ist, wie Dilthey sogleich selber angibt, die „Anschauung des Lebens", die „sich aus Erleben, Verstehen, Poesie und Geschichte erhebt", — eben jene ‚natürliche' Ansicht also, die durch die Philosophie des Lebens zur Geltung gebracht werden soll. „Sie ist in und mit diesem immer da. Die Besinnung erhebt sie nur zu analytischer Deutlichkeit und Klarheit". Um den Gang dieser Aufklärung handelt es sich uns jetzt. Und da ist von vornherein die innere Schwierigkeit des Unternehmens deutlich: das Ziel der Denkarbeit ist, daß „das Leben frei werde vom Erkennen durch Begriffe", und sie selber liegt doch in der Richtung des philosophischen „Strebens nach allgemeingültiger Erkenntnis".

Halten wir uns lediglich an das Ideal der Befreiung des menschlichen Geistes, das in jenen letzten Gedanken Diltheys mit der ganzen Überzeugungskraft der Altersweisheit ausgesprochen ist, so muß uns die Frage kommen: Ist diese Freiheit denn eine andere als die, zu der die philosophische Betrachtung überhaupt dem Menschen zu verhelfen vermag, heutzutage wie ehedem? ein Ideal, das sich jeweils immer neu ergibt, sobald das „metaphysische Bewußtsein" in der Philosophie durch die Stufe der „Aufklärung" hindurchgegangen ist und deren Würdigung der menschlichen Lebenswirklichkeit, dem mystischem Ziel der Entwerdung zum Trotz, in sich aufzunehmen vermocht hat?

‚Die Aufnahme des Menschentums in das metaphysisch-ethische Ideal auf Grund der Freiheit zum Verständnis jeder Lebensgestalt, die aus der pantheistischen Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen in den Naturformen des Daseins und seinen Wandlungen entspringt' (Fibel 268):

dieser Begriff, der das geben dürfte, was uns in jenem Ausspruch Diltheys bewegt, ist für einen chinesischen Weisen geprägt, der im 4. vorchristlichen Jahrhundert erklärte:

„Ein großer Raum ist wohl dazu geeignet, daß etwas Kleines darin geborgen ist, doch bleibt die Möglichkeit, daß es verloren geht. Ist aber der Welt Geist in der Welt verborgen, so kann er nicht

Digitized by Google

verloren gehen. Das ist die große Grundbedingung dafür, daß die Dinge dauernd bestehen. Daß wir gerade in menschlicher Gestalt geboren sind, ist Grund zur Freude. Daß aber diese menschliche Gestalt tausend Wandlungen durchmacht, das ist unermeßliche Seligkeit" (Fibel 269).

Das Ideal der „Souveränität" des Geistes, die Dilthey als den Lebensertrag des „historischen Bewußtseins" feiert (V, CXIV), soll dadurch nicht relativiert werden; vielmehr springt gerade seine absolute Bedeutung im Ganzen der perennis philosophia heraus. Und es ist kein Zufall, daß wir hier eher noch als auf Heraklit oder Goethe auf einen fernöstlichen Denker kommen, — wegen der Macht der positiven historischen Vernunft in der chinesischen Philosophie. Aber wir fragen uns: wozu bedarf es der Aneignung des modernen „historischen Bewußtseins" und der ganzen schweren Arbeit, die für eine wirkliche Aneignung desselben gefordert ist, wenn wir den philosophischen Lebensertrag so viel billiger haben können bei einem Dichterdenker wie Tschuangtse, der die Aufgabe, dem Menschen in einer reflektierten Lage der philosophischen Bildung das metaphysische Wissen zu vermitteln, dadurch löste, daß er die Unangemessenheit des rein diskursiven Ausdrucks durch symbolische Ausdrucksweise mit künstlerischen Mitteln überwand? (Fibel 246). Der Gewinn, der die Arbeit lohnt, kann nur in der Sicherheit der Begründung liegen, in der philosophischen Grundlegung, die eben nicht die Intuition des Lebens nur ausspricht und aussprechend hervorruft, sondern die intuitio in ratio überführt. So bemächtigt sich der Lebensphilosoph der positiven historischen Vernunft selber; statt sich von ihr tragen zu lassen, macht er sie zum Gegenstand der Besinnung, und das nicht bloß, um sie, die ihn trägt und bewegt, zu klarem Bewußtsein zu erheben, sondern um durch ihre begriffliche Aufklärung in den Zusammenhang des menschlichen Lebensgeschehens überhaupt zergliedernd einzudringen.

Das besagt nun zunächst nichts anderes als das, was sich uns vom Beginn an als die maßgebende Tendenz herausstellte: die Domäne der Lebensphilosophen für den neuen wissenschaftlichen Geist zu erobern. Aber inzwischen, nachdem wir die Art des Bewußtmachens und zu-Ende-Denkens verfolgt haben, hat das Ziel schärfere Umrisse gewonnen. Es erschien als eine seltsame Anmutung, „auf dem Wege methodischer Wissenschaft" die Aufgabe lösen zu wollen, die ein

Digitized by Google

Nietzsche oder Kierkegaard sich gestellt hatten: ein übergroßes Zutrauen zur Wissenschaftlichkeit der Philosophie, der die freien Lebensdeuter gerade entgegengetreten waren. Und dann wieder schien es, als sei der Enthusiasmus für die Wissenschaft schnell verrauscht: das Leben soll frei werden „von der Erkenntnis durch Begriffe". Aber dieser Anschein löst sich auf nach beiden Seiten hin, sobald man dieselben nicht als die zwei Seiten einer Alternative faßt — Erkennen, was das menschliche Dasein im letzten und tiefsten sei, oder „Emanzipation des Erlebnisses von den Fesseln des begrifflichen Denkens" —, sondern zwischen diesen Extremen den „Weg methodischer Wissenschaft" sich bahnen sieht. Die Methode des immanenten „Verstehens" des Lebens will die produktive Vermittlung zwischen dem Gegensatz von Erkennen und Erleben sein (V, LXXXVI). Und sie muß nun ihre Fruchtbarkeit ausweisen, indem sie bis in das logische Zentrum, die Kategorienlehre, vordringt.

Bei dem philosophischen Anspruch auf Objektivität und Allseitigkeit der Interpretation, der den „diktatorischen Lösungen" des Lebensrätsels entgegentritt, geht es dann darum, den wissenschaftlichen Geist so weit und tief zu gründen, daß das zergliedernde Eindringen in den „Strukturzusammenhang" des Lebens die freie Beweglichkeit desselben zur gehaltvollen Gestaltung unserer Existenz nicht einschränkt, sondern in gewaltlosem Bewältigen der Faktizitäten, die unverstanden als dunkle Macht auf uns lasten, die Klarheit schafft, durch die der menschliche Geist „souverän" wird. Und eben dasselbe nach der andern Seite hin, gegenüber dem Befangenbleiben in der dichterischen Imagination des Lebens oder der genießenden Betrachtung der Fülle der Möglichkeiten. Daß „das Erlebnis sich eine Zeitlang gleichsam emanzipiert von den Fesseln des begrifflichen Denkens" und demzufolge dann die philosophische Anthropologie in ein „direktes Verhältnis zu Kunst und Dichtung" tritt, ist nach Dilthey eine Übergangserscheinung, die regelmäßig auftritt,

„wenn eine Kultur sich auflöst und eine neue entstehen soll"; dann „verblaßt die Begriffswelt, die aus der älteren hervorgegangen ist, und löst sich auf" (II, 437).

Er vergleicht unter diesem historischen Gesichtspunkt die philosophische Situation seiner Zeit mit der der Renaissance. Aber er bemerkt zugleich, daß

Digitized by Google

durch das Auftreten der genialen Lebensphilosophen in solchen Zeiten „neue Entwicklungen der systematischen Philosophie vorbereitet" werden (V, 371). Für die Renaissance findet er die Grenze jener Erlebnislage in der „Entwicklung des naturwissenschaftlichen Geistes in Kepler, Galilei und Descartes". Analog möchte man sagen, daß in seiner Gegenwart die Verselbständigung der Geisteswissenschaften für den Fortgang zur Systematik leitend war, wie sich ihm denn auch in der Theorie dieser Wissenschaften der Weg zu einer wissenschaftlichen Philosophie des Lebens gebahnt hat. Aber dann drängt sich die Frage auf: ist solchermaßen nicht die philosophische Grundlegung von vornherein, noch während sie erst in der Ausbildung begriffen ist, demselben Schicksal der Zersetzung überantwortet, das die konstruktive Systembildung der Cartesischen Epoche traf, die aus der Erkenntnis des göttlichen Wesens die zeitlosen Grundverhältnisse der Erfahrungswirklichkeit herleiten wollte? Während doch behauptet wurde, es handle sich um den „letzten Schritt" zur Befreiung des Geistes und um den Weg „methodischer Wissenschaft". — Dieselbe Frage begegnete uns schon zu Beginn, als wir die Abhängigkeit der immanenten Lebensinterpretation von der „bürgerlichen Lebensanschauung" in Betracht zogen. Noch einmal droht die kulturhistorische Relativierung, nur daß als das Fundament der Relation jetzt eine andere, unbekannte Größe eintritt: wohl wiederum die „Kultur", aus der, wie Dilthey sagte, „die Begriffswelt hervorgeht", aber nun die neue, die erst „entstehen soll", und vor deren Entstehung, in der eigentlichen Zeit der Lebensphilosophie, der „systembildende Geist" zur Ohnmacht verdammt ist (II, 437).

Aber damit zeigt sich nun erst das ganze Problem, das hinter unserer Frage steht. Soll die unabhängige und unbefangene Stellung gegenüber der Bedeutung des Lebens, die von den freien Geistern der nachhegelschen Zeit erobert wurde, soll jene „Souveränität" des Geistes, für die es „nichts gibt, was Menschen binden könnte", nur ein vorübergehendes Kulturphänomen sein? die zu einer Übergangslage gehörige philosophische Haltung, die alsbald abgelöst werden wird durch eine andere? In der neu sich bildenden Kultur wird „der systembildende Geist" wieder mächtig werden, aber seine Macht nur durch die neue

Digitized by Google

Bindung bekommen, die ihm aus der Begriffswelt dieser Kultur, sozusagen von außen, ohne sein Zutun zuwächst. Dann würde der heutige (oder gestrige) Denker diesem Vorgang nur zuschauen, sei es mit überlegenem Lächeln über das immer wieder sich erneuernde Schauspiel der Systembauerei, sei es mit glücklicher Zuversicht auf Grund der Überzeugung, daß nur eine stabile Gesellschaftsordnung — stabil durch die Vorherrschaft einer allgemein verbindlichen Begriffswelt — ein voll erfülltes Leben und Schaffen, einen großen Stil in allem menschlichen Tun möglich mache, wie dies das Dogma des Katholizismus sowohl wie der positiven Philosophie von Auguste Comte ist. Oder ist jene endlich errungene Souveränität des menschlichen Geistes etwas Endgültiges, ein Ideal, vielmehr d a s Ideal philosophischer Haltung, das als solches verbindlich ist und, wenn es verloren zu gehen droht, von neuem hochgehalten werden muß?

Diese Frage wird uns noch einmal beschäftigen; denn sie führt auf das Verhältnis von Erkennen und Leben zurück. Jetzt aber gibt sie uns den Blickpunkt, um Diltheys Bemühungen um die Kategorienlehre zu würdigen. Gibt es Kategorien des Lebens und zielt auf sie das letzte Bemühen des Lebensphilosophen auf seinem Wege zur Logik hin, dann ist damit jedenfalls — mag man nun das ‚Verstehen' dem ‚Erkennen' gegenüberstellen, indem man dieses in dem engen Sinne einer rein theoretischen Stellung nimmt, für die das zu Begreifende als ‚Gegenstand' von Urteilen auftritt, oder mag man (was wir vorziehen und was auch Dilthey gelegentlich tut) das Wort ‚Erkenntnis' in dem weiten Sinne nehmen, in dem es das Verstehen unter sich befaßt —, jedenfalls ist zugestanden, daß es ein begriffliches Wissen vom Zusammenhang des Lebens gibt, das nicht von einer bestimmten kulturell bedingten „Begriffswelt" abhängig ist, sondern gerade die in solcher Abhängigkeit liegende Bindung, die von einer festen Gestalt des Lebens herkommt, grundsätzlich von sich ausschließt. Dieses Wissen muß, auf Grund des „Darinnenseins im Leben", v o l l z o g e n werden: so sondert es sich von einem (rein theoretischen) „Erkennen durch Begriffe" ab. Positiv tritt aber damit jene freie philosophische Haltung, die über dem Leben, in das das zergliedernde Denken sich hineinversetzt, zu s c h w e b e n vermag, in die Arbeit an der logischen Grundlegung ein. Und damit zugleich empfängt diese von

Digitized by Google

jener, die logische Aufgabe von der philosophischen Grundhaltung, ihren lebenswichtigen Sinn. Denn in der begrifflichen Arbeit an der Zergliederung des Lebenszusammenhangs muß sich nunmehr der Aufklärungszug des Denkens auswirken, den Dilthey als „die Grundeigenschaft in allen Funktionen der Philosophie" kennzeichnet (V, 415): dem „Bedürfnis nach einer letzten Festigung der Stellung des Menschen zur Welt" genugzutun und zugleich dem „Streben, die Bindung des Lebens an seine eingeschränkten Bedingungen zu überwinden".

Das letzte Moment, die Festigkeit und Offenheit zugleich, geht wesentlich den Zusammenhang der Kategorien untereinander an; das wird hernach klarzustellen sein. Das andere, der hermeneutische Charakter der Begriffe, betrifft auch schon die einzelnen Kategorien je für sich als Teile dieses Zusammenhanges. Und davon gehen wir aus.

1.

Wie Dilthey in der mehrfach berührten Abwehr der „psychologischen Scholastik" der Intentionalitäts-Theorie von dem Prinzip: „Leben: Ganzes" aus feststellt: „Gefühl und Wille nur Begriffe, welche eine Anweisung sind, den entsprechenden Teil des Lebens nachzubilden", so erklärt er prinzipiell:

„Die Worte Bedeutung, Verständnis, Sinn des Lebensverlaufes oder der Geschichte sagen uns nichts als solches Hindeuten, nichts als diese im Verstehen enthaltene Beziehung der Geschehnisse auf einen inneren Zusammenhang, durch den sie verstanden werden" (VII, 238, 235).

Hier wie dort handelt es sich um dieselbe Art des Wissens, die, als ein logisches Phänomen erfaßt, nach Berücksichtigung in der Lehre vom Begriff verlangt und dieselbe findet, wenn man (wie das in unseren Darlegungen schon angelegt ist) innerhalb der allgemeinen — zum „satz"mäßigen sprachlichen Ausdruck überhaupt gehörigen — diskursiven Form die zwei polar entgegengesetzten Möglichkeiten unterscheidet[1]): die ‚evozierende' Aussage für hermeneutische Gestaltungen gegenüber der ‚rein diskursiven' Feststellung von theoretischen Gegenständlichkeiten. So ist mit jener Bestimmung des hindeutenden Charak-

[1]) An diese Unterscheidung schließen sich die bemerkenswerten Ausführungen von H. Jacob über die „Deutigkeit" der Worte an, im letzten Heft dieser Zeitschr. (Knut Hamsun u. Th. Mann).

Digitized by Google

ters der „Begriffe", in denen eine „auf dem Untergrund des Lebens hervortretende" Verhaltungsweise durch den sprachlichen Ausdruck phänotypisch abgegrenzt wird, nur die andere Seite des Sachverhaltes (nämlich vom Verstehen her gesehen) betont, der uns unter dem Titel: „die Linie der Repräsentation vom Erlebnis aus" begegnete und den Dilthey exakt formuliert, wenn er sagt: „Der Begriff spricht einen Typus aus". Diese logischen Bestimmungen sind, wie sie ja nur dem Verfahren der „synergistischen" Analyse entsprechen, gerade im Gegensatz zu dem bequemen Irrationalismus einer angeblichen „Lebensphilosophie" aus der handanlegenden Arbeit an der wissenschaftlichen Forschung heraus entworfen, der historischen Forschung wie der psychologischen, wo Diltheys Verfahren mit dem eines anerkannten Führers bei der Umbildung dieser Wissenschaft, William James, zusammentraf. An James konnte denn auch ebenso wie an Dilthey die uns hier angehende logische Beobachtung gemacht werden.

„Was auf Grund des Verfahrens von James gewonnen wird, ist eine Art Aufklärung, Aufhellung des psychischen Geschehens ... Seine Behauptungen haben einen interpretierenden Charakter. Der Leser wird so weit geführt, bis ihm unter Anwendung aller Mittel das Gesamtbild typischer Vorgänge des seelischen Lebens gegenwärtig ist. Dann handelt es sich darum, den zusammenfassenden prägnanten Ausdruck, den aufklärenden Ausdruck zu finden, der die verschiedenen einzelnen Erläuterungen zusammenfaßt" (Groethuysen, Zeitschr. f. Psychologie, 59, 1911).

Und so verhält es sich auch mit dem „Hindeuten", durch das der eigentümliche Begriffscharakter der Lebenskategorien: Bedeutung, Wert, Zweck usf. bestimmt wurde; es handelt sich auch hier um die Ausbildung eines wissenschaftlich tragfähigen Verfahrens, und das wird möglich deshalb, weil die „Lebenstiefe", in die alles Verstehen zurückführt, eben nicht etwas Unrepräsentierbares, nur der Intuition (und dann vermeintlich an sich selbst, in absoluter Realität) Zugängliches, Unaussprechliches ist, sondern das sich selbst Aussprechende, im Ausdruck sich Objektivierende, das im Schaffen zur Explikation kommt, und also das ursprüngliche Woher, den dynamischen ‚Untergrund' bildet, aus dem Gliederung, Gestaltung, Aufbau herkommt.

In dieser wissenschaftlichen Haltung, die der kategorialen Analyse des Lebenszusammenhangs ihr Maß gibt, erscheint jene „intuitive und reformatorische

Digitized by Google

Stellung des Ethos", wie sie der junge Dilthey in Abwehr gegen einen „dunklen moralischen Idealismus" forderte, gleichsam in Methode umgesetzt: in die unablässige innere Anspannung des Ganzheitdenkens, das dem Intellekt nicht erlaubt, aus dem „Darinnensein im Leben", abzusinken zu freiem Lauf über einen Teil des Mannigfaltigen hin mit nur einmal erarbeiteten und dann fertigen Begriffen, — das den Philosophen stark macht gegen die ihm gefährlichste Verführung, die Verführung durch sein begriffliches Handwerk. Die ebenso merkwürdige wie schwierige Kunst, die, mit Fichte zu reden, das „Erleben" mit dem „Machen" verbindet, ist ein geistiges Experimentieren, ständiges Probieren, wo man „die eigene Haut zu Markte tragen" muß, um mit dem Leben des Gegenstandes in Fühlung zu kommen. Statt der Aufstellung von termini, die für theoretische (rein diskursiv feststellbare) Gegenständlichkeiten das Angemessene ist, weil Sachverhalte in der Aussage ‚aufgehoben' und rein aus ihr entnommen werden können, ist für das Aufklären hermeneutischer Bestände ein Verbleiben in der Sphäre der Worte gefordert, in gewaltlosem Ausnutzen der Weisheit der Sprache, wobei das Wort nach einem Gesetz des evozierenden Ausdrucks seine Ausdruckskraft aber auch sofort einbüßt, sobald es in terminologischen Gebrauch genommen ist, — z. B. das Wort „Erlebnis", sobald es zu einem Schlagwort wird, oder gar die „Sorge", im Gegensatz zu einem terminus wie ‚Potential'. Denn für die hermeneutische Begrifflichkeit trifft allgemein zu, was Dilthey für die Geisteswissenschaften dargelegt hat: daß sie das „Undurchdringliche" nicht als „einen niederen Bodensatz des Lebens zurücklassen", daß vielmehr „die dunklen tiefen Töne" von Erleben und Nacherleben in ihnen, „wenn auch nur leise, alles begriffliche Denken begleiten", indem „die Fülle des Lebens auch in den abstraktesten Sätzen dieser Wissenschaften nachklingt" (VII, 110, 331, IV, 157 u. ö.). Es handelt sich, wie schon einmal formuliert wurde (Idee der Lebensphilosophie 544), um die lebendige Art von Begriffen, die in den Geisteswissenschaften auf Grund des Ausdruckscharakters ihrer unter der Berührung des Wortes erzitternden Gegenstände entspringen, in freier Tat der Sprache dem eigenen Leben des Gegenstandes hingegeben entspringen. Allerdings darf dann das Wort nicht — wie Dilthey, durch Husserl

Digitized by Google

bekräftigt, bis zuletzt tut — als ein „Zeichen", das der Träger einer Bedeutung sei, hingestellt werden.

Indes, soweit würde auch Heidegger mitgehen. Ein offensichtlicher Vorzug seiner Leistung besteht ja in der Prägekraft, die mit dem intensiven Sehen bestimmter Züge des Lebens zusammengeht. Und das Verfahren, für das Gesehene, die „Existenzialien", aus dem Material der Umgangssprache bezeichnende Ausdrücke zu prägen, wird von ihm bewußt und konsequent, geradezu als Technik der „existenzialen" Analyse geübt.

In einer Abhandlung aus seinem Schülerkreise (die freilich näher an Dilthey heranrückt), finden wir dann auch das, was uns hier angeht, scharf ausgesprochen; es wird da geradezu aus der Analyse der menschlichen Rede die Art der „begrifflichen Darstellung" hergeleitet, die wir bei der Gegenüberstellung der evozierenden Aussage gegen die rein diskursive Feststellung im Auge hatten: daß der „ursprüngliche" Sinn der Rede sei, „einen andern mittels der eigenen Formulierung auf die in ihr nie einzubegreifende Sache hinzuweisen". „Der anspruchsvolle Sinn des Wortes ist: dem darauf Angesprochenen einen „Anstoß", eine „Anregung" zu geben; damit er selbst daran mitbilde". „Auch jede philosophische Formulierung, die mehr als einen möglichst bestimmten Hinweis geben will, wird leichtfertig, indem sie sich zu ernst nimmt, und erreicht statt einer Erkenntnis des geistigen Lebens ein Bekanntwerden mit Worten"[1]).

Aber wie diese Stellung, die ja im Grunde nur die platonische ist (wer denkt nicht an die wundervollen, nie zu vergessenden Ausführungen des Phädros?), hier geltend gemacht wird, möchte man darin bereits eine Reaktion sehen gegen das Auswachsen zu einer kunstmäßigen Schulsprache, für das nun doch hier wieder ein Boden bereitet wird, ähnlich wie einst in der Marburger Kant-Orthodoxie. Heideggers Buch will sicherlich mehr sein als ein „hypomnema", wie Platon sagte, die begriffliche Darstellung soll sicher mehr sein als ein Mittel, „tiefer zu sehen", wie Dilthey sagt. Wie ergibt sich das?

Es ergibt sich, will uns scheinen, wiederum aus der systematischen Richtung der Phänomenologie auf die Ontologie. Das setzt bereits beim Herausholen der

[1]) K. Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Marburger Habilitationsschrift, 1928, S. 118f.

Digitized by Google

Ausdruckskraft der Umgangssprache ein, wie wir das auch schon andeuteten, als wir sagten, daß hier mit dem „Material" der Worte operiert werde. Es zeigt sich an in der Gewaltsamkeit vieler Heideggerscher Prägungen, die auch von ihm bewußt geübt wird (ja als notwendig hergeleitet wird, in Konsequenz der Scheidung der eigentlichen und der vulgären Auslegung: 311), im Gegensatz zu der gewaltlos ruhigen Art, sich der Weisheit der Sprache und der „sprichwörtlichen" Selbstaussagen des Lebens zu bemächtigen. Er verfährt wie ein expressionistischer Künstler, der die Worte aus der Atmosphäre, in der das Leben schwingt, herauslöst und ihnen eine Lokalfarbe gibt, in der sie ihre eigentliche Bedeutung zeigen sollen, die aber keineswegs immer wirklich die ursprüngliche ist, sondern ihnen oft genug nur durch den konstruktiven Zusammenhang der Ontologie des Daseins auferlegt wird. Und im Verfolg dieser ontologischen Richtung, in die er das Lebensdenken hineinheben will, benutzt er nun auch geradezu, trotz des grundsätzlichen Vorhabens einer Befreiung der Philosophie von der antiken Tradition, das klassische griechische, von Aristoteles zur Vollendung gebrachte morphologische Schema der Begriffskunst: die Umpfählung des Wesentlichen an den Sachen durch zusammengesetzte Nominalfiguren. Z. B. die Bestimmung des Daseins: „Schon sein in der Welt bei innerweltlich Seiendem" ist unverkennbar nach dem Schema des τὸ τί ἦν εἶναι gebildet. Auch hierin ist Konsequenz: nicht bloß die Hartnäckigkeit des phänomenologischen Denktechnikers, der einmal den Entschluß gefaßt hat, so zu reden, sondern der Erkenntniswille des ontologischen Analytikers: durch solche Substantivierung von Komposita ergibt sich die Möglichkeit, die gesehene Gesamtheit der Existenzialien zusammen mit der erstrebten Durchsichtigkeit ihrer Aufbau-Elemente terminologisch festzuhalten: durch das anatomische Verfahren, das die Knochen, Muskeln und Bänder des Lebens reinlich herauspräpariert, sind gleichsam konservierbare Musterpräparate für die verschiedenen Grundstrukturen des Daseins zu gewinnen.

Wie z. B. für die zum Dasein gehörige Weltlichkeit sich ergibt: „Das Worin des sich verweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandtnis ist das Phänomen der Welt".

Digitized by Google

Für Dilthey faßte sich das Begriffsproblem der Lebensphilosophie in der dialektischen Aufgabe zusammen: „Linien zu ziehen in einem Fließenden". Hier ist der Gegensatz deutlich: die noch immer relativ starren Bestimmungen der existenzialen Analytik. Und so geht hier der hermeneutische Zug aus der Beweglichkeit der sprachlichen Sphäre, in der die Begriffsprägung immer etwas Läßliches behält — und behalten muß, um ihre Ausdruckskraft nicht einzubüßen, — über in eine feste Terminologie und ihr fein verzahntes Räderwerk.

Damit aber kommen wir auf den anderen wesentlichen Punkt zurück: den Zusammenhang der Existenzialien bzw. der Lebenskategorien untereinander.

Auch hier besteht zunächst noch Übereinstimmung, dem gemeinsamen hermeneutischen Zuge entsprechend. Vor allem im Negativen: im Ausschluß der „Konsequenz-Logik", wie Heidegger es nennt. Dilthey drückt es anscheinend noch radikaler aus, da er in dem Verfahren, die Lebenskategorien aufzufinden, beschlossen findet, daß „ihr Verhältnis nicht auf eine logische Form gebracht werden kann" (VII, 232). Indes ist da von der „logischen Form" nur in dem herkömmlichen, auf die theoretische Sphäre bzw. die apophantische Logik eingeschränkten Sinne die Rede, also eben im Hinblick auf die Konsequenz-Beziehung von Sachverhalten, die dort erst ihre — dann freilich auch zentrale, ein neues Zentrum bildende — Stelle hat. Während wir hier „den Zusammenhang des Lebens selber verstehen sollen, der dem Erkennen nie ganz zugänglich werden kann" (VII, 235). So stellt er auch gelegentlich seine Strukturlehre schlechtweg der „Logik" gegenüber. Aber daß dies eine ungebührliche Verengung der logischen Sphäre ist, braucht nach dem Dargelegten nicht mehr erläutert zu werden; wie Dilthey selbst ja gar nicht an diesem Sprachgebrauch festhält, sondern von der „inneren Logik" des Lebens spricht, ja die „philosophische Aktion" als ein „innerliches Ziehen" der im Leben liegenden „Konsequenzen" bezeichnet. Soll doch durch den Einsatz beim Verhalten und Verstehen gerade die Erweiterung der Fundamente gewonnen werden, die es ermöglicht, nicht bloß die Formen der „Apodeiktik", der rein diskursiven Vermittlung von fertig vorhandenem Wissen, sondern die des produktiven Denkens,

Digitized by Google

des erst zu erzeugenden Wissens, in die Logik hineinzubekommen. Soweit besteht Übereinstimmung.

Aber der Gegensatz zeigt sich schon darin an, daß Dilthey mit dem rein gedanklich durchsichtigen Folgezusammenhang zugleich ausschließt, daß „die Zahl dieser Kategorien abgrenzbar sei". Denn das geht nicht bloß gegen die Kantsche Tafel mit den „zwölf Fächern" der Kategorien, womit ja schon die Nachfolger Kants von Fichte an aufräumten, sondern es betrifft die ganze Voraussetzung, die hinter dem statischen Ansatz einer definiten Mannigfaltigkeit derselben steht, wie er nicht bloß bei Aristoteles und Kant, sondern auch bei den altindischen Logikern zu finden ist und bis zu Husserl in seinem Leibnizschen Ideal einer mathesis generalis fortwirkt: die sozusagen naiv rationalistische Voraussetzung, daß das kategorial Erfaßbare etwas gedanklich Überschaubares bzw. in sich Geschlossenes sein müsse. Eine Voraussetzung, die wiederum die ganze Stellung der Philosophie von Grund aus angeht! Denn es geht um das wissenschaftliche Verlangen der „Vollständigkeit", das ein Zubehör der lehrhaften Gegenständlichkeit der Philosophie ist, das sich selber aber enthusiastisch als reinsten Zug ihres systematischen Wesens ausdeuten möchte. Wie Kant (und nicht Platon) es als den „besonderen Reiz" und „unschätzbaren Vorteil" gepriesen hat,

„den „man nur in der reinen Philosophie haben" kann, der „von dieser aber auch das Wesen ausmacht": „die Vollständigkeit in der Aufzählung, Klassifizierung und Spezialisierung der Begriffe apriori, mithin nach Prinzipien zu erkennen. Ohne dieses ist in der Metaphysik alles lauter Rhapsodie, wo man niemals weiß, ob dessen, was man besitzt, genug ist, oder ob und wo noch etwas fehlen möge".

Die Dynamik des Lebens schließt die gedankliche Überschaubarkeit des immanenten Gefüges aus, von dem her die mannigfaltigen Gestaltungen des Lebens verstanden werden sollen. Es muß offen bleiben, wenn anders die Individuation nicht bloß unter ästhetischem Gesichtspunkt als gestalthafte Besonderung des all-einen Wesens gesehen, eine „Zusammenziehung" desselben („Kontraktion" im pantheistischen Sinn), sondern als etwas Erwirktes, von dem Machtbegriff des Lebens aus erfaßt, Explikation und Schaffen zugleich ist.

Digitized by Google

Und vollends nun das positive methodische Prinzip, das Dilthey für den Zusammenhang dieser Kategorien angibt (VII, 235):

„Diese allgemeinen Begriffe dienen einem Verständnis des Lebens zum Ausdruck. So gibt es hier nur ein freies Verhältnis zwischen Voraussetzung und Fortschreiten von ihr zu einem an sie sich Anschließenden: das Neue ergibt sich nicht formal aus der Voraussetzung. Vielmehr geht das Verständnis von einem erfaßten Zug weiter zu einem Neuen, das von ihm aus verstanden werden kann. Das innere Verhältnis ist in der Möglichkeit des Nacherzeugens, Nacherlebens gegeben. Dies ist die allgemeine Methode, sobald" — er fügt hinzu, was uns noch Bedenken machen wird — „sobald das Verstehen die Sphäre von Worten und den Sinn derselben verläßt und nicht einen Sinn von Zeichen sucht, sondern den viel tieferen Sinn von Lebensäußerung".

Er beruft sich hier, wie für die „Energiebegriffe" überhaupt, auf Fichte, der die Methode „zuerst geahnt" habe. Noch deutlicher bringt er die Sache heraus in einem Einzelfall, der aber das Allgemeine enthält, bei der zergliedernden Beschreibung des musikalischen Verstehens (221):

„Überall freie Möglichkeit. Nirgends in diesem Bedingen eine Notwendigkeit. Es ist wie ein freies Einverständnis sich zustrebender und wieder abwendender Gestalten."

Soweit ist alles im Reinen. Aber nun kommt die Schwierigkeit der Durchführung. Und da scheint uns Dilthey im Stich zu lassen, während die phänomenologische Ontologie das zu Leistende zur Vollendung bringt. Versucht man nämlich seine verschiedenen Aufzeichnungen über die Kategorien des Lebens, wie sie jetzt gesammelt vorliegen, zusammenzunehmen, so wird man statt in Klarheit vielmehr in Verwirrung versetzt. Zwar dreht es sich immer um dieselben Hauptbegriffe, vornehmlich Kraft und ‚Bedeutung', Wert und Zweck, Selbigkeit und ‚Wesen', Entwicklung und Gestaltung. Aber ihre Anordnung wechselt, obwohl sie doch, nach dem angegebenen Prinzip, keineswegs bloß eine Sache des logischen Arrangements ist. Der Fortgang des Verstehens zu einem sich Anschließenden, Neuen, scheint in bloßes Erzählen auszulaufen:

„Ein neuer Zug des Lebens wird nun sichtbar, der durch die Zeit bedingt ist ..."; die Bedeutung. „Und hier entsteht nun im Zusammenhang mit den Kategorien des Tuns und Erleidens die der Kraft" usw. (VII, 232, 202, 196.)

Dilthey geht nicht bloß von verschiedenen Seiten her, sondern auf verschiedenen Wegen an die Aufgabe heran. Der lebensphilosophische Einsatz bei der

Digitized by Google

„erlebten Zeit", wie ihn damals auch Bergson und dann Simmel nahmen, kommt mit dem anthropologisch-historischen zusammen und kreuzt sich zugleich mit einem abstrakt-logischen und wissenstheoretischen Fortgang. Die Fäden sind hier derart verwoben, daß ein Versuch, sie auseinanderzulegen, geboten erscheint. Wir versuchen im folgenden eine solche Klarstellung, obwohl dazu, bei der Schwierigkeit der Interpretation, ein weiteres Ausgreifen unvermeidlich wird. Aber es kommt prinzipiell darauf an, ob in der Lebensphilosophie „alles lauter Rhapsodie" ist. [Fortsetzung folgt.]

Digitized by Google

ÜBER DEN SOGENANNTEN „ANTHROPOLOGISMUS" IN DER PHILOSOPHIE DER MATHEMATIK

(Eine Erwiderung in Sachen der „Mathematischen Existenz")

Von OSKAR BECKER, Freiburg i. B.

1

Der ontologischen Untersuchung eines Sondergebietes — hier des mathematischen — hat die Überlegung vorauszugehen, was überhaupt ontologisches Fragen ist. Die Ontologie bemüht sich um das Wissen vom Sein des Seienden, nicht vom Seienden selbst. Sie fragt: Welches ist die Seinsweise (wenn man will: die „Existenzart") der in Rede stehenden „Gegenstände" oder „Erscheinungen"? (Es ist vielleicht gut, zur Vermeidung von einseitigen Blickrichtungen die beiden Bezeichnungen nebeneinander zu gebrauchen.) Eine als ontologische intendierte Untersuchung verfehlt also von vornherein, prinzipiell und radikal, ihre Aufgabe, wenn sie die Frage nach der „Existenzart" ihrer „Gegenstände" (etwa der mathematischen) so erläutert: „Sind die.... Gegenstände subjektsunabhängiger Natur oder sind sie Schöpfungen des menschlichen Geistes? Sind sie Abstraktionen aus der Realität oder begründen sie ein Reich selbständiger Gegenstände?"[1]) Denn die Fragestellung wird so von vornherein in bestimmte Alternativen eingezwängt, ohne daß nach dem Sinn, speziell dem ontologischen oder Seins-Sinn, der benutzten Begriffe „Subjekt", „Unabhängigkeit", „Realität", „Selbständigkeit", „Abstraktion", „Schöpfung des menschlichen Geistes" überhaupt gefragt wird. Das Problem ist von vornherein eingestellt auf das Bestehen oder Nichtbestehen gewisser (rein ontischer, nicht etwa ontologischer) Beziehungen zwischen verschiedenen Seienden (ὄντα). Das Wie des Seins dieser ὄντα steht

[1]) Ich beziehe mich hier, wie im folgenden noch öfter, auf die Besprechung meiner Abhandlung „Mathematische Existenz" (Husserls Jahrbuch, Bd. VIII, Halle 1927) durch M. Geiger (Gött. Gel. Anz. 1928, Nr. 9); jetzt speziell auf l. c. S. 403.

Digitized by Google

außer Frage; d. h. jedes möglicherweise hier auftauchende eigentliche ontologische Problem ist *a limine* verschüttet.

Falls man das eben gekennzeichnete grundsätzliche Verfahren einer genuinen ontologischen Fragestellung als „Standpunktslosigkeit" bezeichnen will, so ist dagegen an sich nichts zu sagen; es muß dann aber hinzugefügt werden, daß solche „Standpunktslosigkeit" mit Ontologie, kritischer Philosophie oder gar Phänomenologie nicht das mindeste zu tun hat. Sie ist vielmehr der klare Ausdruck ontologischer Naivität und somit das diametrale Gegenteil von Vorurteilslosigkeit. Ihr Verhängnis ist, daß ihr eine gewisse populäre Plausibilität eignet, die sie dem kritisch Ungeschulten als selbstverständlich empfiehlt; es sollte doch aber nachgerade bekannt sein, daß die wirklich gefährlichen philosophischen Vorurteile immer in den Selbstverständlichkeiten stecken.

Die charakterisierte Position ist die des naiven Realismus. Der sogenannte „Idealismus" — sofern er irgendwie kritisch ist — unterscheidet sich von ihr nicht etwa durch eine bestimmte entgegengesetzte Entscheidung der angeführten Alternativen — als ob etwa der Realist für Subjektsunabhängigkeit, der Idealist aber für Subjektsabhängigkeit plädierte —, sondern dadurch, daß er schon die Aufstellung derartiger Alternativen, innerhalb deren die ganze weitere Untersuchung verlaufen soll, als unkritisch ablehnt. Der „kritische Idealist" fragt vor allem, was die Aussage des Seins der betreffenden thematischen „Gegenstände" oder „Erscheinungen" überhaupt bedeutet, wenn sie zu Recht bestehen sollte. „Sein" ist nie und nimmer ein „einfacher" und „letzter" Begriff, bezüglich dessen keine Fragen mehr zu stellen sind. Sondern, sofern Ontologie überhaupt möglich ist, handelt sie ausschließlich von der Analyse von Sein und nicht von Beziehungen zwischen Seiendem und Seiendem.

Im vorliegenden Falle der „mathematischen Existenz" ist also zu fragen nach dem spezifischen Wie des Seins der mathematischen „Gegenstände" bzw. „Erscheinungen"; nach dem Seinssinn des „Mathematischen", des μάθημα. An diese Untersuchung ist nicht mit Erfolg heranzugehen mit abgebrauchten „erkenntnistheoretischen" Kategorien wie „Subjekt", „Objekt", „Abhängigkeit", „Selbständigkeit" u. dgl., deren Herkunft und eigentliche Bedeutung im

Digitized by Google

Dunkeln bleibt. Sondern man muß versuchen, die ursprüngliche Erscheinung (das „Phänomen", φαινόμενον) des Mathematischen frei auf sich zukommen zu lassen und sie so in ihrem Wesen zu erfassen[1]).

2.

Um sich dem Phänomen des „Mathematischen" möglichst vorurteilsfrei zu nähern, ist es notwendig, auf die Grundbedeutung des Terminus zurückzugehen.

---

[1]) In diesem Postulat liegt die Forderung des sog. „phänomenologischen Zugangsprinzips". Es entsprang historisch Husserls Wesensanalyse der Wahrheit in der VI. Logischen Untersuchung. Dort wurde grundsätzlich die Erfüllung aller leeren Begriffe und bloß vermeinten Sachverhalte durch adäquate und evidente Anschauung gefordert. Jede Erkenntnis hat sich letztlich igendwie auszuweisen, um als wahr anerkannt zu werden. Das bedeutet die prinzipielle Zugangsmöglichkeit (wenn auch nur i. a. die ideale Möglichkeit!) zu jedem Sachverhalt bzw. Seinsverhalt, der als legitim anerkannt werden darf. *Stricte (idealiter)* unerkennbar Seiendes ist logisch möglich, aber „sachlich widersinnig" (vgl. z. B. Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie", § 48). — Seiendes ist sachlich durch nichts anderes als seine ideal mögliche (!) Zugänglichkeit konstituiert; es ist nicht noch außer dem Konstituiertsein nochmals „an sich", denn dieses Konstituiertsein besteht ja eben in nichts anderem als in dem Umstand, daß ein Zugang ideal, nicht notwendig real möglich ist. Es ist durchaus nicht gemeint, daß die aktuelle Existenz eines Gegenstands an seinem aktuellen oder auch nur irgendwie real möglichen Erfahrenwerden hängt!

Den in dieser letzten These enthaltenen „subjektiven Idealismus" habe ich niemals vertreten. Geigers gegenteilige Meinung (vgl. l. c. S. 410) beruht auf einer sehr oberflächlichen Interpretation eines lediglich beispielsweise und deshalb unvollständig angeführten Satzes (der bei mir natürlich nur einen wahrnehmungsnoematischen Sachverhalt ausdrücken will) auf S. 62 meiner Abhandlung. Der aufmerksame Leser wird sich — zumal wenn er die Anmerkung zu S. 62 beachtet, die Geiger gegen den Text ausspielt (!) — davon leicht vergewissern können. Besonders unglücklich ist aber Geiger bei seiner Anführung des „intuitionistischen" Problems der Unentscheidbarkeit gewisser arithmetischer Alternativen (etwa ob der große Fermatsche Satz oder die Goldbachsche Vermutung gilt u. dgl.), denn die eigentümliche Schwierigkeit und das spezifische Interesse dieses Problems rührt ja gerade daher, daß in einem bestimmten Zeitpunkt die ideale Möglichkeit (nicht etwa die reale Möglichkeit oder gar die aktuelle Wirklichkeit!) der Entscheidung ganz im Dunkel liegen und trotzdem in einem späteren Zeitpunkt die aktuelle Entscheidung wirklich gegeben sein kann. Die ganze Spannung des Problems besteht gerade in dem plötzlichen Wechsel von dem Fehlen jeder auch nur idealen positiven Möglichkeit der Lösung — abgesehen von der ganz leeren rein logischen Möglichkeit (nicht einmal die Widerspruchslosigkeit ist im allgemeinen garantiert!) — zu ihrem plötzlichen aktuellen Bestehen. Aber das ist gerade von einem „subjektiv-idealistischen" Gesichtspunkt aus gar nicht zu fassen; Geiger kann den Sinn des Problems also überhaupt gar nicht verstanden haben, wenn er glauben kann, es entspringe einem subjektiv-idealistischen Vorurteil.

Digitized by Google

Das Adjektiv μαθηματικός geht zurück auf das Wort μάθημα. Dieses Substantiv ist zwar keine alte Bildung auf μα, es ist vom Verbum μανθάνω (Aorist ἔμαθον) abgeleitet, aber es trägt doch noch das Stigma jener alten Bildungen. Nach der bedeutsamen Untersuchung von W. Porzig[1]) bezeichnen die ursprünglichen indogermanischen Neutra auf *mn̥* (griech. μα, lat. *men*) dingartige Gebilde, die vermöge ihrer eigentümlichen Geformtheit bestimmte für den Menschen bedeutsame (ursprünglich magische) Kräfte entfalten. Es können dies entweder „Naturerscheinungen" sein, wie Same, Keim, Strom, Guß, Glut, Winter, oder Geräte, vor allem solche, die binden und schützen, wie Strick, Gespinst, Kette, Dachfirst, Wagen, Gespann, Kleid, oft mit religiösem Bezug: Grabmal, Grenze, Gebet, göttlicher Wink usw. In der griechischen Einzelsprache finden sich dann verschiedene Stufen jüngerer Wörter auf -μα, in denen aber die Kraft des alten *mn̥*-Formans bis zu einem gewissen Grade noch erhalten bleibt: sie sind analog den alten Bildungen zu verstehen[2]).

μάθημα ist zwar wohl sicher eine ziemlich junge (nachhomerische) Bildung, aber es entspricht in seiner Bedeutung, ähnlich wie νόημα = der konkrete Gedanke (Entschluß, Absicht bei Homer), noch dem ursprünglichen Sinn des Formans -μα. Demnach heißt es die Lehre oder Wissenschaft aufgefaßt als das „Gelernte", im Sinne eines zwar dinghaften, aber vermöge seiner eigentümlichen Geformtheit bestimmte menschlich bedeutsame Kräfte entfaltenden Gebildes.

---

[1]) Indogerm. Forsch. Bd. 42, S. 221 ff.

[2]) Beispiele für I. urindogermanische *mn̥*-Bildungen: a) Geräte u. dgl.: **bhendhmn̥*, *πενθμα (πεῖσμα); **dēmn̥*, (ὑπό)δημα [beides = Strick, Tau]; **nēmn̥*, νῆμα [Faden, Gewebe]; **termn̥*, τέρμα [Grenze]; **ĝnōmn̥*, γνῶμα [Grabmal]; **armn̥*, ἅρμα [Wagen]; **i̯eugmn̥*, ζεῦγμα [Gespann] usw. b) Naturerscheinungen: **sreumn̥*, ῥεῦμα [Strom]; **ĝheumn̥*, χεῦμα [Guß]: **bhleĝ(h)mn̥*, φλέγμα [Glutmasse] usw. II. indogermanische Wurzel, aber keine indogermanischen *mn̥*-Bildungen: στέμμα [Priesterbinde], ἕρμα [Gebinde], ἔχμα [Stütze], πῶμα [Deckel], σπέρμα [Same], αἷμα [Blut], ἄσθμα [Alpdruck], κῶμα [Schlummer] usw. III. von griechischen Wurzeln abgeleitete Wörter: δέσμα [Fessel], ζῶμα [Gürtel], λύμα [Reinigung], λαῖτμα [Meerestiefe]; IV. von Nominibus abgeleitete Wörter: ὄμμα [Auge], πτύγμα [Falte], χρῆμα [Gebrauchsgegenstand, von χρή = das, was man braucht], μήνιμα [Rachegeist]; V. Ableitungen aus fertigen Verben: (bereits homerisch) νόημα [Entschluß, Gedanke], ὕφασμα [Gewebe], κάλυμνα [Schleier], ἄθυρμα [Spielzeug]; V* Spätere Bildungen, darunter: μάθημα [Lehre].

Digitized by Google

Es ist keine Rede davon, daß es sich um ein „Objekt", das „an sich" dem Menschen gleichgültig gegenüberstände, handelt[1]).

Das μάθημα ist ferner zunächst gar nicht inhaltlich charakterisiert. Alles scheint zunächst „gelernt" werden zu können. Bei näherem Zusehen erweist sich das freilich als Irrtum, sofern man die Bedeutung von „Lernen" nur prägnant genug faßt. Im eigentlichen Sinne einer „Lehre" gelernt wird weder das, was man sich selbst durch Nachahmung eines vorbildlichen Meisters praktisch aneignet, noch was man sich auf Grund blinder Autorität „einlernt". Sondern die eigentliche Lehre muß einleuchten, so daß eine wirkliche innere Aneignung ohne Erwerb in der Lebenserfahrung, die nur das Alter mit sich bringt, möglich ist. Diese Bedingungen erfüllt — wie schon Plato darlegte — nur das Wissen *a priori*, jenes Wissen, das man schon hat, ohne daß man es weiß, das aufleuchtet vermöge der ἀνάμνησις, wenn es aus dem Unbewußten durch geeignete pädagogische Maßnahmen heraufgeholt wird. Es ist der Fall des Sklaven im „Menon" (82 A—85 B), — und dort handelt es sich wirklich um Mathematisches.

Daß dem auf so eigentümliche Weise aus der Tiefe des eignen Selbst heraufgeholten Gedankengut („Lehrgut") außergewöhnliche und unheimlich bannende Kräfte von alters her zugeschrieben werden, ist nicht verwunderlich (Zahlenmystik, magische Funktion primitiver Mathematik). Freilich nur dann, wenn es sich nicht um trivial Einsichtiges, Selbstverständliches handelt.

Von hier kann der Inhalt der so gekennzeichneten μαθήματα zwar nicht gerade erschlossen werden[2]), indessen ist sofort einsichtig, daß die Struktur und der Bestand der wirklichen Mathematik (als Lehre von den Zahlen, Raumgebilden usw.) deren „Gegenstände" zu echten μαθήματα stempelt.

Zu klären bleibt noch der letzte Punkt, die Frage der Einsichtigkeit ohne Trivialität, der sich — so nebensächlich er zunächst erscheint — als ent-

---

[1]) Vgl. seine Verwendung bei Archytas (Fragm. 1, Diels).

[2]) Ich verzichte auf Argumente, wie das, daß es sich um „Formales" handeln müsse, da der „Inhalt" der Erfahrung fluktuierend und zufällig sei, und um Formen des menschlichen „Intellekts" selbst, da die μαθήματα doch aus der Tiefe der Seele durch ἀνάμνησις heraufgeholt würden und an das Märchen von der vorweltlichen Ideenschau nicht zu glauben sei.

Digitized by Google

scheidend wichtig erweisen wird. Trivial ist das offen der unmittelbaren Einsicht Vorliegende, das unmittelbar Übersehbare. Nicht-trivial, also zu wissen wert und als Ziel einer Lehre allein denkbar, ist das vorerst Nicht-Übersehbare, das nicht ohne weiteres zu Durchlaufende, und das ist das Unendliche, d. h. das ἄπειρον im Sinne sowohl des Unbegrenzten (ἀ *privativum* und πέρας) wie auch des Unerkundbaren (ἀ *privativum* und πεῖρα, Gegensatz ἔμπειρος; vgl. ἀπορία = Unwegsamkeit: Stelle, wo kein Durchkommen (πόρος) ist). Dieses Unendliche zu begrenzen, das τέρμα[1]) zu finden, ist die Aufgabe der Mathematik; in gewissem Sinne ist das so verstandene μάθημα ein τέρμα.

* * *

Die vorstehenden Deutungen aus der Sprachgeschichte mögen gewagt erscheinen. Aber sie geben einerseits einen Zugang zu der Seinsweise, in der das Mathematische ursprünglich erscheint, da, wo es zuerst als ein Besonderes in der Geschichte des menschlichen Geistes erkannt wird; andererseits ist das prägnanteste Charakteristikum der Aufgabe der Mathematik auch heute noch die Beherrschung des Unendlichen mit endlichen Mitteln[2]). Die Überlegenheit gerade dieser Kennzeichnung beruht darauf, daß sie keine leer-formale Umschreibung gibt, sondern das immer und überall in mathematischen Untersuchungen wirksame Kernproblem heraushebt. Sie ist so wenig nichtssagend, daß von ihr aus allein die Berechtigung, ja die Notwendigkeit des sog. „Anthropologismus" in der Philosophie der Mathematik sich herleiten läßt. Damit rechtfertigt sie zugleich die Deutung des Wortes μάθημα aus der Sprachentwicklung; das μάθημα ist in der Tat etwas Dingartiges, das vermöge seiner eigentümlichen Gefügtheit eine bindende Kraft besitzt, eine Art freilich „geistigen" Geräts von primär menschlicher Bedeutsamkeit. Es ist grundsätzlich verfehlt, wie sich noch zeigen wird, nach der „Existenzart" des μάθημα, abgesehen von dieser seiner Bedeutsamkeit für den „Menschen", zu fragen; nur kritikloses

[1] τέρμα (lat. *termen*, urindog. **termn̥*) Grenze, Ziel ist eines der ursprünglichen Wörter auf *mn̥*. (μα).

[2]) Vgl. etwa H. Weyl, im Handbuch d. Philos., Abt. II A, S. 53.

Digitized by Google

Hängenbleiben an überlieferten und im Laufe der Überlieferung leer und dünn gewordenen Kategorien kann dies übersehen.

Dieser Erkenntnis stehen freilich gewisse „realistische" Vorurteile entgegen, gegen die sie verteidigt werden muß, ehe an die Darlegung der sog. „anthropologistischen" Folgerungen gegangen werden kann, welche die gegebene Definition des Mathematischen mit Notwendigkeit nach sich zieht.

3.

Es wird nämlich neuerdings wieder die These verfochten, daß es ein aktual-unendliches Reich von mathematischen Gegenständen gebe, zwischen denen ein widerspruchsfreies unendliches Relationsystem bestehe. Die Erforschung dieses Systems sei mit geeigneten Methoden (die zuerst etwa die Cantorsche Mengenlehre mit Erfolg auszubilden begonnen habe) durchführbar, ob vollständig, bleibt einigermaßen im Dunkel.

Zunächst ist festzustellen, inwieweit derartige Forschungen wirklich vorliegen.

Hilberts „formale Mathematik" ist ihrem ganzen, auf das deutlichste von ihrem Begründer ausgesprochenen Grundansatz nach nicht hierher zu rechnen; sagt doch Hilbert: „...so wie bei den Grenzprozessen der Infinitesimalrechnung das Unendliche im Sinne des Unendlichkleinen und Unendlichgroßen sich als eine bloße Redensart erweisen ließ, so müssen wir auch das Unendliche im Sinne der unendlichen Gesamtheit....als etwas bloß Scheinbares erkennen[1])". Nur wer künstlich und sicher gegen Hilberts Absicht hinter dessen angeblich bloß „innermathematischen" Aussagen und Theorien eine tiefere philosophische Erkenntnis, die allerdings durchaus im Dunkel gelassen wird, sucht[2]), wird dies bestreiten können.

Hält man nun nach einer wirklich „realistischen" Mathematik (im Sinne des platonischen Realismus natürlich) Umschau, so ist das einzig ausgeführte System einer solchen, von dem auch alle anderen heutigen Forscher dieser Richtung mehr oder minder abhängen, ohne Zweifel von B. Russell, in Gemeinschaft

[1]) Hilbert, „Über des Unendliche", Math. Ann. Bd. 95, S. 162.

[2]) Wie Geiger, l. c. S. 407f.

Digitized by Google

mit A. N. Whitehead, entworfen worden. Es ist nun sehr merkwürdig, wie Russell seinen realistischen Grundgedanken im Laufe der Zeit abgeschwächt hat. Die Vorrede zu den „*Principles of mathematics*" von 1903 ist ganz realistisch eingestellt (im Anschluß an G. E. Moore). Immerhin findet sich schon in den „*Principles*" die Inkonsequenz eines quasi konstruktiven „Existenzbeweises" für die zuzulassenden unendlichen Mengen (§ 300, p. 322f.) und anderen Gebilde (§ 474, p. 497f.). In den „*Principia Mathematica*" von 1910—12 wird die Reichweite dieses Existenzbeweises auf Grund der inzwischen zur Vermeidung der mengentheoretischen Antinomieen eingeführten Theorie der logischen Typen beschränkt. Es ergibt sich, daß, trotz der (unbeweisbaren!) Annahme der Existenz der kleinsten unendlichen Menge von der Mächtigkeit $\aleph_0$, nicht einmal die Existenz von Mengen der Mächtigkeit $\aleph_\omega$ bewiesen werden kann (l. c. Vol. II, p. 189f.)[1]). Der Grund ist, daß keine logischen Typen unendlich hoher Ordnung eingeführt werden dürfen. In diesem merkwürdigen Verbot ist Russells „platonischer Realismus" vollkommen preisgegeben. Man lese die folgende Stelle (l. c. Vol. II, p. XIf.): „*If, at any stage, we wish to deal with a class defined by a function of the 30000th type, we shall have to repeat our arguments and assumptions 30000 times. But there is still no necessity to speak of the hierarchy as a whole, or to suppose that statements can be made about „all types"*." „. . . *we „see" that whatever can be proved for lower types . . . can also be proved for higher types.*" Obwohl wir also, nach Russell, „sehen", daß ein allgemeiner Aufstieg zu höheren Typen möglich ist, darf diese Einsicht doch nicht verwendet werden, denn der Allgemeinbegriff eines logischen Typus $n^{\underline{ter}}$ Ordnung würde mit Notwendigkeit Typen von $\omega^{\underline{ter}}$ oder allgemeiner unendlich hoher Ordnung erzwingen[2]). Russell braucht für seine Zwecke diese unendlich hohen Typen nicht, und bei seiner Unbekümmertheit um die ontologischen Grundlagen

[1]) Noch weitergehende Beschränkungen enthält die 2. Auflage des I. Bandes (1925), um die Ausschaltung des sog. *axiom of reducibility* zu ermöglichen.

[2]) Zur Erläuterung: Ist eine Funktion oder Aussage von $n^{\underline{ter}}$ Ordnung, so ist eine sie als Argument besitzende Funktion bzw. eine Aussage über sie von $(n+1)^{\underline{ter}}$ Ordnung. Hat man eine allgemeine Aussage über Funktionen oder Aussagen beliebig hoher endlicher Ordnung, so ist jene allgemeine Aussage selbst von unendlich hoher ($\omega^{\underline{ter}}$) Ordnung.

Digitized by Google

seiner Argumentation in dem späteren Werk genügt ihm die Möglichkeit, ihre Einführung zu vermeiden. Für einen konsequent „realistischen" Standpunkt aber — wie ihn F. P. Ramsey in einem sehr aufschlußreichen Aufsatz vertreten hat[1]), ohne indessen die Frage der unendlich hohen Typen zu berühren — entstehen die mathematischen Gebilde gar nicht durch „Einführung" zu einem bestimmten Zweck, sondern sie sind schon immer zuvor „vorhanden", gleichsam in einem ὑπερουράνιος τόπος. Sie können demgemäß in ihrer Existenz auch nicht dadurch gestört werden, daß der Mathematiker ihre Betrachtung „vermeidet". Es gibt also nach dieser Auffassung alle unendlich hohen Typen, mag man sie für eine bestimmte Argumentation brauchen oder nicht. Nun führt das System aller Typen, die ja mittels der Cantorschen transfiniten Ordnungszahlen abgezählt werden müssen, zu der bekannten Burali-Fortischen Antinomie von der größten Ordinalzahl. Also führt der einzig bekannte durchgeführte realistische Entwurf eines Systems der Mathematik auf einen Widerspruch! Man bedenke: Schuld daran trägt die realistische Grundhaltung: Die Antinomie läßt sich zwar technisch leicht vermeiden, aber die ontologische Doktrin des Realismus gestattet nicht die Anwendung eines derartigen Kunstgriffs[2])[3]).

---

[1]) *„The foundations of mathematics", London Math. Soc. Proc* (2) 25 (1927), p. 338ff.

[2]) Interpretiert man die Typen „idealistisch" als ineinandergeschachtelte Akte, so bleibt das Gesamtsystem stets offen, und es gibt keinen Widerspruch, sondern nur eine dem Wesen der Sache nach einleuchtende Paradoxie, die Schelling bereits kannte. (Vgl. des Verf. „Mathematische Existenz" § 5a, S. 110—116.)

[3]) In diesem Punkte sind auch die sonst auf unvergleichlich höherem Niveau als die unsicheren Aphorismen Geigers stehenden Darlegungen Reidemeisters (diese Zeitschrift 1928, III. Jahrg., Heft 1, S. 15ff.) unklar (vgl. insbes. S. 36f.). Das Entscheidende ist, daß hinter der „widerspruchsfreien Ergänzung bedeutungsvoller Zeichensysteme durch bedeutungsleere Zeichen und Beweisangaben" ontologisch ein großes Problem steckt. Die Ergänzung erfolgt nicht auf dem gleichen Niveau, sondern ins Leere hinein; sie ist eine deutliche μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, — sobald man von den Zeichen auf das Bezeichnete zurückzugehen versucht. Der ontologische „Tatbestand" liegt doch nicht in den Zeichen selbst, sondern im Bezeichneten. (Die Zeichen können höchstens zu einem „semasiologischen" Tatbestand Anlaß geben. Auch können bloße Zeichenkombinationen als solche gar nicht widerspruchsvoll oder -frei sein.) Um so paradoxer ist die Anwendbarkeit der reinen Zeichenkombination als sinnleere Brücke zur sinnvollen Aussage der theoretischen Physik.

Diese Anwendbarkeit rechtfertigt ohne weiteres die einzelwissenschaftliche Bedeutung der formalen Mathematik. Allein, wenn es sich wirklich als unmöglich erweisen sollte (was wir heute

Digitized by Google

Das wahre Mathematische ist also kein transzendentes Ding-an-sich, sondern ein eigentümliches Gefüge, das als Mittel der Beherrschung des Unendlichen dient. (Dies ist bei dem Hilbertschen Grundansatz ebenso deutlich, wie beim intuitionistischen. Gerade in diesen Grundfragen geht Hilbert mit dem Intuitionismus weitgehend zusammen.)

---

nicht sicher wissen!), die Physik mit Hilfe der intuitionistisch zulässigen Mathematik aufzubauen, so stehen wir vor einem sehr schwierigen philosophischen Problem, über das nur die Naivität des dogmatischen Realismus hinwegsehen kann. — Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß Geiger (l. c. S. 417—418) unrecht hat, wenn er sagt, ich hätte zunächst das („idealistische") Zugangsprinzip schrankenlos urgiert, um es zum Schlusse preiszugeben. Ich habe vielmehr von Anfang an („Vorbemerkung", S. 2—3 meiner Schrift), auf die Schranken meiner Problemstellung in aller Deutlichkeit aufmerksam gemacht. Und die „Widersprüche", die Geiger bei mir tadelt, sind nichts anderes als der mit Sorgfalt zugespitzte Ausdruck der vorhin gekennzeichneten Paradoxie!

Endlich ist von hier aus auch mein Einwand gegen die Hilbertsche Parallele zwischen imaginären Zahlen, idealen Punkten usw. und dem Transfiniten zu verstehen, der übrigens keineswegs ein Einwand gegen Hilberts Auffassung überhaupt sein soll, sondern lediglich den Zweck hat, den ontologischen Charakter seiner formalmathematischen Entitäten (als „Amphibien" zwischen Seiendem und Nichtseiendem) zu kennzeichnen. Die mathematischen Einzeldisziplinen (Arithmetik, Algebra, Funktionentheorie, projektive Geometrie) adjungieren „relativ ideale" Elemente, d. h. solche, die im Verhältnis zu den zunächst in der betreffenden Disziplin eingeführten Gebilden „ideal" sind, sich mitunter sogar nicht aus ihnen aufbauen lassen (wie in Cauchys Theorie der imaginären Zahlen), aber doch „absolut" genommen irgendwelche mengentheoretischen Konstruktionen darstellen. Dagegen sind die transfiniten Elemente Hilberts „absolut-ideal", d. h. sie sind bezüglich aller überhaupt in einer sachlich interpretierbaren Mathematik einzuführenden Elemente und Gebilde „ideal", denn sie stehen außerhalb der allgemeinen formalen Ontologie selbst, soweit diese noch „sachlich" (was nicht gleichbedeutend mit „sachhaltig" = material ist) zu verstehen ist. Für die prinzipiell ontologische Fragestellung hat daher der Gegensatz von „immanenter" und „transienter" Begründung der Einführung idealer Elemente keine entscheidende Bedeutung. Auch die „immanente" Begründung innerhalb einer Einzeldisziplin stellt, von der allgemeinen Mathematik aus gesehen, i. a. eine transiente Begründung (zumeist mengentheoretischer Art) dar. Sofern sie das nicht tut, setzt sie eine „immanente" Einführung der relativ zur Metamathematik „idealen" (also allgemeinsten idealen) Elemente schon voraus und kann daher nicht als Vorbild für diese dienen. Dies gegen A. Fraenkels Bemerkung (Einleitung in die Mengenlehre, 3. Aufl. [Berlin 1928], S. 374, Anm. 1 u. S. 381, Anm. 1.), daß durch die Berücksichtigung der „immanenten" Begründungsmethoden der idealen Elemente meine „Einwendungen gegen Hilberts Methode" „hinfällig werden". Übrigens legt Hilbert selbst offenbar gar keinen Wert auf die „immanente" Begründung, denn er erwähnt sogar vor den imaginären Zahlen die „unendlichfernen" idealen Elemente der projektiven Geometrie und die „Zahlenideale", in denen „gewisse Systeme von unendlich vielen Zahlen zusammengefaßt werden" (Math. Ann. Bd. 95, S. 165—166). Beides sind offenbar „transiente" Beispiele.

Digitized by Google

Man kann der Natur dieses „Gefüges" und der Seinsart seiner „Elemente" weiter nachgehen. Dies ist eine ziemlich subtile Untersuchung, die an anderer Stelle angestellt wurde[1]). Sie ergibt, daß die eigentümliche „Abstraktion" (ἀφαίρεσις), die zum Mathematischen führt, wesentliche Beziehung zum „Nennen" (ὀνομάζειν) hat und den ontischen Akzent des ganzen Phänomens auf die Aktseite legt. Das heißt, das „μάθημα" ist wesentlich ein Gefüge von Akten, eine „Bezugsmannigfaltigkeit". Dies drückt sich auch in dem paradoxen Begriff der „Zeichen, die nichts bedeuten" aus. Und es ist sehr bemerkenswert, daß Hilbert, gewiß von einer ganz anderen Betrachtungsweise aus, neuerdings im wesentlichen dieselbe Ansicht geäußert hat[2]): „Das Formelspiel, über das Brouwer so wegwerfend urteilt, hat außer dem mathematischen Wert noch eine wichtige allgemeine philosophische Bedeutung. Dieses Formelspiel vollzieht sich nämlich nach bestimmten Regeln, in denen die Technik unseres Denkens zum Ausdruck kommt. ...Die Grundidee meiner Beweistheorie ist nichts anderes, als die Tätigkeit unseres Verstandes zu beschreiben..." Es kann also gar keine Rede davon sein, daß Hilbert für seine formale Mathematik eine transzendent realistische Deutung zulassen würde, und seine Formulierung, das Unendliche sei eine Idee im Kantischen Sinn[3]), ist als entschiedene Absage an eine realistische Metaphysik des Mathematischen gemeint.

4.

Die nunmehr gesicherte Definition der Mathematik als der „Wissenschaft", die das Unendliche mit endlichen Mitteln beherrschen soll, weist sofort zurück auf den Mathematiker selbst. Es ist unausweichlich, ihn wesensmäßig in das ontologische Problem des Mathematischen hineinzustellen. Das Mathematische (μάθημα) selbst als das Mittel zur Beherrschung des Unendlichen fordert seinem

[1]) Siehe „Mathematische Existenz" § 6a, S. 190—196. Es ist charakteristisch, daß Geiger in seiner Besprechung diese für Vieles entscheidenden Darlegungen gar nicht erwähnt.

[2]) Hilbert, Die Grundlagen der Mathematik II, Hamburger Math. Einzelschr. 5. Heft, 1928, S. 15.

[3]) Math. Ann. 95, S. 190.

Digitized by Google

Sinn nach die Endlichkeit des mathematischen Erkenntnis-„Subjekts". Nur ein endliches Wesen kann sinnvollerweise das Unendliche beherrschen wollen; ein θεὸς ἀριθμητίζων ist, sofern Gott als *intellectus archetypus (i. e. infinitus)* gefaßt wird, ein glatter Widersinn.

Um die Tragweite dieser scheinbar sehr einfachen Feststellung zu ermessen, muß man sich klar sein, daß also jetzt das „Mathematische" nicht eine nebelhafte aktual-unendliche Gegenstandssphäre von „idealer" Objektivität ist, sondern das Mittel, das „Gerät", das Gespenst einer derartigen übermenschlichen Gegenständlichkeit zu bannen. Welche Seinsart einer solchen Gegenständlichkeit, — die vielleicht am Rande unserer Erkenntnis in gewisser Weise auftauchen mag — zukommen mag, ist hier noch nicht zu entscheiden. Jedenfalls ist sie nicht „das Mathematische".

Dagegen ist nunmehr die Frage unabweisbar, was die Endlichkeit des „mathematisierenden" erkennenden Wesens des näheren ausmacht. Darauf lautet die Antwort seit alters her: Zeitlichkeit und Vergänglichkeit. Es ist zu zeigen, wie diese Zeitlichkeit und Sterblichkeit hier gemeint, d. h. was an der „Sterblichkeit" des Menschen für den Menschen als Mathematiker relevant ist.

Das Problem des Unendlichen beruht für die Mathematik wesentlich darauf, daß das ἄπειρον das Unerschöpfbare (Undurchlaufbare: ἀδιεξίτητον) ist. Eigentlich endliche Probleme sind grundsätzlich durch Probieren zu lösen; das Probieren ist aber keine eigentlich mathematische Methode. Hierzu ist allerdings sogleich zu bemerken, daß der Mensch nicht nur ein endliches Wesen überhaupt ist, sondern ein endliches Wesen unter einer bestimmten niedrigen Schranke; d. h. nur ein genügend kleines Endliches ist ihm unmittelbar (z. B. durch Probieren) zugänglich. „Große" endliche Gebilde bedürfen also derselben oder wenigstens einer ähnlichen Methode zu ihrer Bewältigung wie endliche. Diese Bemerkung ermöglicht es nun, die „Sterblichkeit" des Mathematikers näher zu präzisieren. Auch ein „potentiell unsterblicher" — aber nicht „ewiger", sondern bloß „immerseiender", besser „*in infinitum* werdender" Dämon kann — im Unterschied zum *intellectus infinitus Dei* — sinnvoll Mathematik treiben. Denn der Dämon, d. h. ein Mensch, der niemals stirbt,

Digitized by Google

aber sonst der menschlichen Zeitlichkeit verhaftet bleibt, kann zwar *in infinitum* „probieren", aber ohne jemals damit zu Ende zu kommen. Es ist eben der Fluch eines solchen „dämonischen" Wesens, daß es sein Leben niemals als ganzes hat, was selbst dem Menschen, dessen Leben ein Ende (τελευτή) hat, vergönnt ist[1]).

Damit ein „Subjekt" Mathematik treiben kann, ist es notwendig, daß es „offen" oder „geschlossen" endlich ist; verwehrt ist ihm lediglich die aktuale Unendlichkeit (nicht die potentielle, die mit der „offenen Endlichkeit", wenigstens im gegenwärtigen Zusammenhang, zusammenfällt). Bereits die Marburger Neu-Kantianer versuchten das Problem der philosophischen Grundlegung der Mathematik mit Recht von einem „idealistischen" Ansatz aus zu fassen; sie scheiterten wesentlich daran, daß sie die Idee des Erkenntnissubjekts zu unbestimmt ansetzten, bzw. selbst die bereits erreichte Bestimmtheit der Subjektivität nicht in der konkreten Problemstellung zum Tragen brachten[2]).

[1]) Man denke einerseits an das erst im Tode eigentlich „glückliche" Brüderpaar Kleobis und Biton (Herodot I, 30—32) und andererseits an den ewigen Juden, eine wahrhaft „dämonische" Figur.

[2]) Vgl. P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (Leipzig und Berlin 1910), Kap. 4.

Natorps Scheitern ist wesentlich mit bedingt durch seine Gegenstellung gegen Aristoteles, der in seiner klassischen Untersuchung in der „Physik" (III, Kap. 4—8) die potentielle Natur des Unendlichen für alle Zeit sichergestellt hat. — Bei dieser Gelegenheit sei nochmals darauf hingewiesen, daß das „Unendliche" seiner historisch-ursprünglichen „Bedeutung" nach ein Zeitphänomen ist. Die Texte von Anaximander bis Aristoteles, die sich immer wieder um das ἀεί bewegen, lassen bei unbefangener Interpretation darüber keinen Zweifel. Man muß schon mit einem solchen rein phantastischen und in sich widersprechenden Begriff wie dem eines „zeitlosen Werdens" kommen — ein Begriff, den es in der ganzen antiken Philosophie nirgends gibt, nicht einmal im Neuplatonismus, geschweige denn in der archaischen Prosa des Zeno von Elea (wie Geiger l. c. S. 412 meint) — um den klaren Sinn der Texte zu verdunkeln. Eine solche Verdunklung ist nur verständlich als der Ausfluß eines mißverstehenden „zeitscheuen" Pseudo-Platonismus. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß jedes Werden (z. B. auch die „nicht-psychologische" „Handlung" des Urteilens nach Husserl) seine eigene, spezifische Zeitlichkeit hat, die allerdings weder mit der Uhr zu messen ist, noch die „subjektive Zeit" des üblichen psychologischen Experiments ist. Der Geigersche Gegensatz zwischen dem ruhenden Sein der „nicht-psychologisch" gemeinten Gegenständlichkeit und dem zeitlichen „psychologischen" Prozeß, in dem sie erfaßt wird (l. c. S. 411), ist phänomenologisch von einer wahrhaft archaischen Primitivität, von der Husserl selbst heute denkbar weit entfernt ist, wie die unmittelbar bevorstehende Veröffentlichung seiner Untersuchungen zur „transzendentalen Logik" zeigen wird.

Digitized by Google

So viel ist also von der Endlichkeit des Subjekts relevant für die Mathematik. Es scheint wenig, aber die nähere Analyse zeigt die sehr bestimmten und konkreten Strukturen (Tod, Geschichtlichkeit, ‚Freiheit', ‚Schuldigsein' usw.) auf, die ihm eignen. Durch Berücksichtigung dieser Strukturen gelingt es, die „Existenzart" der μαθήματα in den fundamentalontologischen Zusammenhang, der die existenziale Analytik mit umfaßt, hineinzustellen. Die Begründung für die Berechtigung der „Fundamentalontologie" und der „existenzialen Analytik" kann offenbar eine Philosophie des Mathematischen nicht liefern, aber sein Seinssinn kann und muß von der Fundamentalontologie aus geklärt werden. Man kann — in dem Vorurteil einer autonomen Begründung der Philosophie der Mathematik befangen — dies ablehnen; man darf dann aber nicht glauben, daß man damit nicht einen ganz bestimmten, sehr bestreitbaren erkenntnistheoretischen „Standpunkt" einnimmt[1]).

5.

Fassen wir das Ergebnis unserer Betrachtungen zusammen!

Der Sinn des sogenannten „Anthropologismus" in der Philosophie der Mathematik ist durchaus nicht der gleiche wie der des alten „Psychologismus" der Zeit um 1900, den Husserl im I. Band seiner logischen Untersuchungen bekämpfte. Es handelt sich nicht darum, die ontologische Grundstruktur der Mathematik von uneinsichtigen, rein empirisch gefundenen Gesetzmäßigkeiten

[1]) Dies ist nicht nur gegen Geigers naiven Realismus und Logizismus gesagt, sondern auch gegen eine Bemerkung Weyls (Hamb. Math. Einzelschr. Heft 5, S. 24), der „eine entscheidende Niederlage der philosophischen Einstellung reiner Phänomenologie" darin erblicken zu müssen glaubt, daß diese „schon auf dem primitivsten und der Evidenz noch am ehesten geöffneten Erkenntnisgebiet, in der Mathematik, sich als unzureichend für das Verständnis schöpferischer Wissenschaft erweist". Denn es ist gar nicht selbstverständlich, daß die Mathematik — und gar die formale Mathematik Hilberts, die Weyl hier meint — phänomenologisch primitiv ist. Die neuere Entwicklung der Phänomenologie hat — völlig unabhängig von irgendwelchen mathematischen Grundlagenfragen — mit der Entstehung der auf die „existenziale Analytik" gegründeten „Fundamentalontologie" (im Sinne Heideggers) gezeigt, daß die Mathematik keineswegs methodisch und sachlich für die Phänomenologie primär ist; sie ist im Gegenteil ein fernes Randgebiet. Husserls Ausgangspunkt von mathematischen Fragen ist, von der heutigen Problemlage aus gesehen, weitgehend Zufall.

Digitized by Google

des faktischen menschlichen Denkens und überhaupt „Lebens" abhängig zu machen. Es bestehen vielmehr wesensmäßige und einsichtige Beziehungen zwischen der Sinnstruktur des Mathematischen und der ontologischen Grundstruktur, dem Seinsinn, des endlichen Wesens Mensch[1]), in der Sprache der „existenzialen Analytik": der „Existenz des Daseins".

Für den Streit zwischen Intuitionismus und Formalismus hat unser Ergebnis folgende Bedeutung:

1. Der Intuitionismus hat recht, wenn er darauf dringt, die rein intuitiv bzw. konstruktiv, ohne schrankenlose Anwendung des nicht allgemein einsichtigen Satzes vom ausgeschlossenen Dritten[2]), begründbare Mathematik für sich zu entwickeln. Es ist dabei gleichgültig, ob es sich nur um „kümmerliche Reste" der klassischen Mathematik handelt oder um mehr. Denn es ist von wesentlicher philosophischer Bedeutung, den Umfang der sachlich („metamathematisch") einwandfrei begründbaren Mathematik zu kennen; besonders auch im Hinblick auf die heute — trotz der häufigen gegenteiligen „Versicherungen" — noch durchaus offene Frage, ob die gegenwärtige theoretische Physik mittels der intuitionistischen Mathematik allein aufgebaut werden kann.

Unrecht hat dagegen der extreme Intuitionismus, der der formalen Mathematik jede Existenzberechtigung abspricht: derartige „Amputationen" sind immer vom Übel[3]).

2. Der „Formalismus" Hilberts und seiner Schüler hat recht in der Scheidung von Metamathematik und formaler Mathematik und überhaupt in allen seinen grundlegenden (richtig verstandenen) Ansätzen. Er beschränkt indessen

---

[1]) Es handelt sich natürlich nicht um die vielleicht zufällige naturwissenschaftliche Spezies *homo sapiens* auf dem Planeten Erde, sondern um die in ihr zu findende Idee des endlichen Wesens (Subjekts).

[2]) Ich wähle hier die Brouwersche Fassung des Tatbestandes. Es läßt sich bekanntlich durch geschickte Formulierung der Satz vom ausgeschlossenen Dritten rein formal retten. Aber diese Möglichkeit ist hier nicht wichtig.

[3]) Für eine Klärung des gegenseitigen Verhältnisses der intuitionistischen und der formalistischen Mengenlehre und den Nachweis der Sinnhaftigkeit der letzteren auch für den Intuitionisten ist sehr wichtig die schöne Abhandlung von Karl Menger „Bemerkungen zu Grundlagenfragen" I., Jahresber. d. D. Math. Vereinigung, Bd. XXXVII (1928), Heft 6/10; S. 213ff.

Digitized by Google

die Metamathematik zuweilen — hier weichen die einzelnen formalistischen Autoren voneinander ab — auf das Finite oder auch Indefinite (offen Endliche). Es läßt sich aber das „potentiell Transfinite", die werdende Folge der Cantorschen transfiniten Ordnungszahlen, nicht ausschließen, so viel auch im einzelnen hier noch ungeklärt sein mag (s. Anhang).

Ferner ist die beliebte Parallele zwischen den in der Mathematik sonst an vielen Stellen eingeführten „idealen" Elementen und den „idealen Aussagen" der formalen Mathematik nur von einer formellen Bedeutung. Ontologisch besagt sie nichts; sie ist im Gegenteil geeignet, den ontologischen Abgrund zwischen Metamathematik und formaler Mathematik zu verschleiern. Indessen muß anerkannt werden, daß Hilbert selbst, trotz der Benutzung der bedenklichen Parallele, niemals die vom Metamathematischen ganz verschiedene ontologische Natur des „Formal-Mathematischen" verkannt hat.

Ein besonderes, ganz eigenartiges Problem bildet die Anwendbarkeit der formalen (sachlich gänzlich bedeutungsleeren!) Mathematik auf die theoretische Physik.

3. Die Eigenart dieses Problems und überhaupt des ganzen neuen und bahnbrechenden Gedankens der Trennung der überlieferten Mathematik in einen „metamathematischen" und „formal-mathematischen" Bestandteil wird grundsätzlich verkannt, wenn man der formalen Mathematik (als angeblich „bloß innermathematischen" Begriffsbildung) eine naiv realistische Metaphysik substruieren will. Dadurch kehrt man zum alten naiven „Existenzialabsolutismus" der Mengenlehre vor der Entdeckung der Antinomien zurück und gibt die Früchte der gesamten späteren Grundlagenforschung preis (wie neuerdings Geiger[1]).

Von philosophischer, insbesondere phänomenologischer Seite ist dazu nicht der geringste Anlaß vorhanden; durch die neuere Entwicklung der Phänomeno-

---

[1]) Geiger beruft sich ausdrücklich (S. 409) und unausdrücklich (durch Verwendung gewisser *termini technici*: wie „Merkmal" im Gegensatz zu „Kriterium", S. 407/8) auf N. Hartmanns „Metaphysik der Erkenntnis". Mir scheint aber die vorsichtige „aporetische" Stellung Hartmanns von dem dogmatischen Realismus, der bei Geiger an so vielen Stellen unverhüllt zutage tritt, sich gar sehr zu unterscheiden.

Digitized by Google

logie, seit Husserls „Ideen" (1913), ist der naive Realismus mancher älteren Phänomenologen überwunden worden, was zwar ganz unabhängig von mathematischen Fragestellungen geschah, aber nichtsdestoweniger auch für den philosophischen Teil der mathematischen Grundlagenproblematik von wesentlicher Bedeutung ist. Eine Rückkehr zu realistischen Anschauungen würde auch hier nur einen entscheidenden Rückschritt bedeuten.

ANHANG:

Zur phänomenologischen Deutung der Reihe der transfiniten Ordnungszahlen[1]).

Nachdem die naive realistische Deutung des Unendlichen (der sog. „Existentialabsolutismus" Weyls) durch Intuitionismus wie Formalismus überwunden wurde — woran nur die Blindheit eines dogmatisch-realistischen Metaphysikers zweifeln kann — entsteht die Aufgabe, zu untersuchen, wie weit überhaupt noch das Unendliche sachlich[2]) als sinnvoll angesehen werden kann. Zunächst läßt sich zeigen, daß das Indefinite (offen Endliche) in dem metamathematischen Ansatz Hilberts selbst eine unabweisbare Rolle spielt, wie jetzt auch von formalistischer Seite (J. v. Neumann) zugegeben wird. Darüber hinaus ist aber zu fragen, ob nicht die Cantorsche „Fortsetzung der Zahlenreihe über das Unendliche hinaus" einen solchen sachlichen (metamathematischen) Sinn besitzt. Wenn eine positive Antwort gegeben werden kann, darf man von ihr keine rein mathematischen Resultate als unmittelbare Folgen erwarten. Wie sollte auch eine ontologische Untersuchung technisch-mathematische Aufgaben lösen? Mit dem Hinweis, daß die Unendlichkeit der natürlichen Zahlenreihe 1, 2, 3,..... etwa in der Zeit oder in der einfachen Ineinanderschachtelung z. B. von Funktionen f (x), f (f(x)), f (f(f(x)))... ihre „Realisation" findet, ist doch auch

---

[1]) Zu Reidemeisters Bemerkungen, in dieser Zeitschr., Jahrg. III, Heft 1, S. 39f.

[2]) Dieser Terminus steht im Gegensatz zu „formal" im Sinne der Hilbertschen Mathematik und entspricht dem Hilbertschen Ausdruck „metamathematisch". Es muß dagegen protestiert werden, daß Geiger meinen ontologischen *termini technici* „Ernst" und „Sachlichkeit" trivialgefühlsmäßige Bedeutungen unterschiebt, die sie bei mir nicht haben (l. c. S. 417).

Digitized by Google

noch kein einziges zahlentheoretisches Problem gestellt, geschweige denn gelöst. Trotzdem ist das vorliegende ontologische Problem in sich sehr wichtig, die Konstatierung eines sachlichen Sinnes für das Transfinite ist nicht gleichgültig. Es handelt sich um das genaue Analogon zu den Hilbertschen „Zeichen, die nichts bedeuten", die der metamathematischen Betrachtung als konkrete „sachliche" „Objekte" zugrunde liegen. Ja, im Grunde gehören sogar die „Realisationen" des Transfiniten, die man mit phänomenologischen Methoden findet, nämlich die transfinite Iteration von — sei es „noetischen", sei es „noematischen" — Intentionalitäten, zu dem Hilbertschen metamathematischen Symbolapparat. Die „Variablentypen" („Variablengattungen"), die zum Beweise der Cantorschen Kontinuumhypothese gebraucht werden[1]), entstehen durch die transfinite Iteration der Funktionsbeziehung. Und phänomenologisch ist die Beziehung „Funktion von...", f (.), nichts anderes als eine (noematische) Intentionalität, die ontologisch allerdings letzten Endes auf eine noetische (die Ineinanderschachtelung von Akten) zurückführt (s. o. S. 379). Hieraus erhellt wohl für den Mathematiker ohne weiteres, daß weder die Dedekindsche aktual unendliche Menge „meiner Gedanken" noch das Cantorsche Kontinuum (etwa als Punktmenge aufgefaßt) zum Vergleich herangezogen werden können. Denn beides sind aktual unendliche Mengen, also Gebilde der „formalen Mathematik". Dagegen ist möglicherweise das „konstruierbare" Kontinuum, d. h. die sämtlichen, möglichen, systematisch nach Variablentypen geordneten, zahlentheoretischen Funktionen, noch ein metamathematisches Gebilde, insofern jeder einzelnen Funktion ein bestimmtes Symbol entspricht; freilich nicht ein eigentlich finites Symbol, aber ein Symbol der Art, daß man damit die Zahlen der zweiten Zahlklasse unbeschränkt weit bezeichnen könnte. —

Vom philosophiegeschichtlichen Gesichtspunkt ist nochmals zu sagen, daß Schelling (Briefe über Dogmatismus und Kritizismus; Werke Abt. 1, Bd. I, S. 320, Anm. 1) ganz unabhängig von formal-mathematischen Gedankengängen die transfinite Iteration der Reflexionsakte deutlich gekennzeichnet und zugleich

[1]) Vgl. Hilbert, Hamb. Math. Einzelschr. 5, S. 5f. und bes. Math. Ann. Bd. 95, S. 182ff.

Digitized by Google

die „Antinomie der größten Ordnungszahl" in ihrer unausweichlichen Notwendigkeit völlig klar — im Grunde klarer als irgendein Mathematiker es jemals getan — herausgestellt hat[1]). Dadurch ist die Behauptung widerlegt, daß die transfinite Reflexion nur auf Grund des Cantorschen Formalismus der transfiniten Ordnungszahlen gebildet werden könne[2]).

Richtig ist, daß weder die Mathematik phänomenologische noch die Phänomenologie mathematische Erkenntnisse geben kann. Aber ist dies nicht auch ganz überflüssig? Aufgabe der phänomenologischen Philosophie ist es, den Sinn der mathematischen Erkenntnisse zu klären, nicht solche Erkenntnisse zu finden. Immerhin kann die phänomenologisch-ontologische Deutung des transfiniten Prozesses zu seiner direkten mathematischen Erforschung anregen. (Problem der konstruktiven Kennzeichnung „sämtlicher" Zahlen der II. Zahlklasse usw.)

---

[1]) Vgl. d. Verf. „Math. Existenz", S. 114—116.

[2]) Neuerdings ist auch R. Kroner in einem von mathematischen Gedankengängen völlig freien Werk („Die Selbstverwirklichung des Geistes", Tübingen 1928) durch den inneren Zwang der Problementwicklung an einer entscheidenden Stelle (S. 220 ff.) — der Sache, nicht den Worten nach — zum transfiniten Prozeß und der mit ihm verküpften Antinomie geführt worden. Es handelt sich dort um die Frage des Abschlusses des dialektischen Prozesses der Selbstverwirklichung des Bewußtseins. „Der Weg der Selbstverwirklichung des Bewußtseins endet dort, wo ... das begriffene Bewußtsein für sich selbst zugleich das sich begreifende geworden ist". (Vgl. Schelling, l. c.: „ ... daß das handelnde Ich ... nur durch sich selbst bestimmt sein kann, also zugleich das bestimmte und das bestimmende ist"). „... Die Philosophie widerspricht sich selbst, insofern sie sich ... als das absolute Ende des Weges begreift, den das Bewußtsein geht, um sich zu versöhnen. Sie könnte den Widerspruch nur aufheben, wenn sie über sich selbst hinausginge, wenn sie eine neue Gestalt aufweisen könnte, in der die ihr verbliebene Entzweitheit des Bewußtseins verschwände. Aber eine solche Gestalt läßt sich sinngemäß nicht mehr denken ... " (S. 221, Sperrungen von mir). Es handelt sich beim dialektischen wie beim transfiniten Prozeß um eine Entwicklung, die einerseits in sich selbst jeweils einen bestimmten Abschluß trägt, den sie andererseits im Augenblicke der Erreichung immer wieder überschreitet. Dies führt bei der Betrachtung des Prozesses als eines Ganzen zum Widerspruch, der im dialektischen Fall, abweichend vom transfiniten, durch Wiederanknüpfung an den Anfang „versöhnt" wird. Schon in „Math. Existenz" (S. 219, 228, 367) wies der Verfasser auf die Analogie von dialektischem und transfinitem Prozeß hin, die durch die Kronerschen Ausführungen auf Grund einer ganz unabhängigen Betrachtungsart voll bestätigt wird.

Digitized by Google

ZUR BEURTEILUNG HEGELS UND FICHTES

Zugleich eine Auseinandersetzung mit Kroners Buch „Von Kant zu Hegel"

Von KURT SCHILLING-WOLLNY, München

Die Epoche der Philosophie, die man gemeinhin den deutschen Idealismus nennt, hat sich selbst ihre Geschichte geschrieben. Dies gilt allerdings nicht für Kant. Von ihm ausgehend gibt es eine andere Tradition der Auffassung, die im 19. Jahrhundert Schulen von verschiedenster Richtung mit den verschiedensten Anknüpfungspunkten gebildet hat. Angefangen von Liebmanns „Zurück zu Kant" über Erdmann-Sigwart, Riehl, Cohen-Natorp, Windelband-Rickert u. a. bis zu den neuesten Entwicklungen der Phänomenologie in Husserl selber hat man Kants systematische Positionen und Lehren immer in irgendeiner Richtung sachlich verstanden, d. h. ein Für und Wider im Hinblick auf den Gedanken der Philosophie selbst wirklich diskutiert. Ob in der allseitigen Durchforschung, die Kants Werken dadurch zuteil wurde, sachlich auch soviel geklärt worden ist, daß heute etwa eine allseits befriedigende historische Darstellung unternommen werden könnte, der jene systematische Begriffsforschung als Grundlage dienen müßte, — ein Prüfstein für diese — oder ob die allzuviele Beschäftigung mit Kant schließlich oft jeden einzelnen seiner Begriffe so nach allen Richtungen hin hat festgelegt und erstarren lassen, daß darunter das Ganze seines Gedankens doch erst wieder neu hervorgegraben werden müßte, ist eine andere Frage, die aber hier nicht zur Diskussion steht. Genug am Bestehen der Tatsache, daß die Kantforschung auf eine reiche Vergangenheit sachlicher Arbeit an Kant zurückblicken kann, die mit unverminderter Energie immer von neuem wieder versucht hat und noch versucht, Kant und seine Problematik im eigenen Denken der Probleme neu zu entdecken.

Dies ist mit Fichte, Schelling und Hegel ganz anders. Hat Hegels Kantauffassung in der Folgezeit fast gar keine Wirkung gehabt, so ist im Gegensatz dazu seine Beurteilung Fichtes, Schellings und seiner eigenen Philosophie zu so ausschließlicher Herrschaft gelangt, daß seither — abgesehen von wenigen

Digitized by Google

selbständigeren, hauptsächlich theologischen Versuchen über Fichte, die aber auch zu keinem vollen Gelingen gekommen sind und die Philosophie wenig beeinflußt haben — bis in die neueste Zeit hinein fast niemand mehr überhaupt versucht hat, das Urteil Hegels philosophisch, d. h. zugleich im Hinblick auf die Quellen und die Probleme selbst, zu prüfen. Dieses Urteil Hegels ist aber durchaus Selbstbeurteilung, auch wo es von Fichte und Schelling spricht, und es kommt ihm im Grunde nur darauf an, sie in ihrer Wirklichkeit als seine Vorgänger zu erfassen und darzustellen; bei ihnen in noch ganz anderem Maß wie bei der ganzen übrigen Geschichte der Philosophie. Allerdings könnte man selbst in dieser Hinsicht, wie das so oft geschieht, Hegels Respekt vor der Wirklichkeit rühmen als einen quasi objektiven Standpunkt seinen direkten Vorgängern gegenüber; aber indem sie ihm von Anfang an nicht toter Stoff des Lernens waren, sondern unmittelbar diejenigen, die die brennenden Fragen gelöst hatten, die in jeder Zeit als Aufgaben liegen, und so in der seinigen, mußte er schroffer als gegen alle früheren, vor allem als gegen Aristoteles, dessen Temperament er von vornherein viel mehr verwandt war, ihnen gegenüber sein besonderes Naturell hervorkehren. Sollte er sie also, wie er dachte, objektiv beurteilen (und es liegt gerade in der Besonderheit seiner Absicht, die wir noch kennen lernen werden, daß er sie unbedingt, wie alles andere auch, nicht irgendwie als ein Fremdes ablehnen, sondern nur rein begreifen wollte), so mußte diese Beurteilung zur Selbstbeurteilung der Auseinandersetzungen seiner philosophischen Jugendbildung werden. Nur ein Zeichen dafür ist es, daß die späteren Darstellungen aus den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie die aktuellpolemischen Ausführungen seiner Jugendaufsätze im Wesentlichen des Gehalts lediglich wieder aufnehmen, obwohl inzwischen z. B. von Fichte Schriften (wie die W. L. von 1810, die ausdrücklich gegen Hegel und Schelling geschrieben ist, wie das Vorwort zeigt, u. a.) erschienen waren, die ihm ein ganz anderes Bild von dessen wirklichen Absichten hätten zeigen können.

Als nach Hegels Tod die Fähigkeit, die Philosophie als solche in ihrer Sachlichkeit und Problematik sich vor Augen zu führen, immer mehr erlosch und mit ihr die philosophische Produktivität, denn diese kann ja nur aus jener

Digitized by Google

erwachsen, herrschte die Hegelsche Schule in der Philosophiehistorie sozusagen unbeschränkt. Es wäre sicher verfehlt, ein so hochbedeutendes Werk irgendwie zu tadeln wie das J. E. Erdmanns, welches dem Zellerschen, das bis heute der Ausgangspunkt einer erfolgreichen philologischen Forschung geblieben ist, mindestens an die Seite gestellt werden kann; für seine Zeit, und das heißt fast unmittelbar bis heute, stellt es das Maximum dessen dar, was diesen Generationen gelang, auf seinem Gebiet der Historie zu erschließen; müßte man es aber im Ganzen beurteilen, so ist es eben doch nicht mehr, als die durch eindringlichere Versenkung in die Quellen ermöglichte Ausführung und Ausbreitung der Hegelschen Selbstbeurteilung — eine Feststellung übrigens, die zwar für Zeller ganz genau so gilt, aber aus den angegebenen Gründen bei seinem entfernteren Gebiet die Objektivität der Historie wenigstens nicht so unmittelbar betrifft. Immerhin versuchen ja in letzter Zeit die jüngeren Forscher allenthalben im Anschluß an die gegenüber der damaligen Zeit veränderte Beurteilung der Antike überhaupt auch über seine Grundlagen hinauszukommen. Nach Erdmann, der doch noch Probleme selber in ihrer sachlichen Aktualität sah, wenn auch durch eine Hegelsche Brille, hat niemand mehr im 19. Jahrhundert und im beginnenden 20. eingehender und wirklich philosophisch selbständig sich mit diesem Forschungsgebiet beschäftigt; dies kann trotz allem auch von Kuno Fischer nicht gesagt werden.

Dagegen gab es noch einen Umstand, der hier den Weg zu selbständiger Forschung auch in anderer Hinsicht verdeckte. Die kantianisierenden Schulen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren, wenn wir an Windelbands Wort von der Abhängigkeit der ganzen damaligen Philosophie von Kant uns halten, doch immerhin die einzigen, die versuchten, wieder von den Anfangsgründen an die philosophische Problematik in ihrer Sachlichkeit selber sich anzueignen. In ihnen allein war damals die Philosophie lebendig. Diese hatten nun aber, getreu ihrer Entstehung aus dem sogenannten Zusammenbruch des Idealismus und mit dem Schlachtruf „Zurück zu dem allein wirklich sachlichen und soliden Kant" alles, was nach Kant kam, unter dem Schlagwort „Metaphysik" isoliert, indem sie es für ebenso literarisch hochbedeutsam, d. h. also für die Wissenschaft

Digitized by Google

unlesbar, als auch sachlich verfehlt ausgaben. Wer daher damals Handbücher zu schreiben oder sonstwie beruflich sich damit zu beschäftigen hatte, schrieb ziemlich unbesehen die (meist durch Erdmann vermittelten) Hegelschen Urteile über diese Zeit nach, und nur die Wenigsten, wie vielleicht Windelband, dem man deshalb schon fast Hegelianismus vorwarf, hatten wenigstens eine gewisse Ahnung, was sie taten, und daß sie damit sich eigentlich noch am stärksten von ihrem verschrieenen Götzen Hegel abhängig machten.

Von verschiedenen Seiten kam man in letzter Zeit wieder auf die nachkantische Philosophie und vor allem auf Hegel selber (nicht auf sein Urteil über ihn) zurück: in der Hauptsache und unabhängig voneinander von historischer und von philosophischer Seite. Dieser eigenartige Zwiespalt der Forschung, die ohne Verbindung untereinander ganz verschiedenartige Resultate und Entdeckungen zeitigte, die selber auch immer wieder von der jeweils andern Seite nicht recht verwertet werden konnten, liegt im Stoff und der ganzen Situation seiner Erforschung begründet; es wird später erst deutlicher werden, inwiefern.

Die Geschichte, vor allem soweit sie mit den aktuellen politischen Fragen und Aufgaben verknüpft ist, hatte in der Hegelschen Staatsauffassung immer eine Wurzel der Tradition ihrer Methoden und ihres Gehalts gesehen. Sie konnte — und es wird noch deutlich werden warum — absehen von den speziell philosophischen Formulierungen Hegels und sich an seine rein juristisch-historische Beurteilung und Exposition der Staatslehre halten. Die historisch-politische Arbeit von Stahl, Dahlmann, Treitschke u. a. zeigt so in Zustimmung wie Ablehnung die bewußte Auseinandersetzung mit dem Staatsrechtslehrer Hegel. In ihre Reihe gehört aber im Grund Rosenkranz' Schuldarstellung von Hegels Leben so gut wie Hayms gegnerische Schrift. Damit ist es aber noch nicht zu Ende. Auch Dilthey schließt sich in gewisser Hinsicht daran als an seine Vorgänger an. Sätze wie „Von der Metaphysik des konkreten Begriffs wird eine kritische Untersuchung zu dem Quellpunkt derselben, zu ihren innermenschlichen Fundamenten zurückzusteigen haben. Der Mensch in der Totalität seines Wesens ist das Objekt dieser Kritik. An den lebendigen Akten, in denen der Mensch in der Totalität seines Wesens energiert und sich mit sich und mit der

Digitized by Google

realen Welt zusammenschließt, wird die neue Kritik die konkreten Gesetze des menschlichen Geistes zu entdecken haben[1])", ließen sich ihrer ganzen Tendenz nach unschwer ebensogut bei Dilthey auffinden. Trotzdem hat Dilthey recht, wenn er selber seine Arbeit als Anfang einer neuen Epoche innerhalb der historischen Hegelforschung empfindet. Er sagte damals, daß die Tage aktueller Auseinandersetzung mit Hegel vorbei seien und die Wissenschaft sich ihm nun unbeteiligt als einem Objekt rein historischer Forschung gegenüberstellen könne. Aber auch ihn scheint zunächst das Historische hauptsächlich, neben dem rein Menschlichen der Biographie, an Hegel zu interessieren. Allerdings in einer merkwürdigen Weise. In Dilthey kam die Historie in sich selber mit dem Problem ihrer Methodik und Systematik in Schwierigkeiten und wurde dadurch zu einer Art Selbstbesinnung getrieben. Wie sie gleichzeitig in konkret angewandter Forschung und in auf ihre Methode reflektierender philosophischer Problemstellung sich Hegel und den Aufgaben, die sein System und seine Entwicklung stellten, näherte, war ihr die rein historische in dieser Hinsicht gleichsam naive Ansicht, die Haym trotz aller Kritik letzten Endes doch beherrscht hatte, gerade zweifelhaft geworden. Hayms Kritik war ermöglicht durch einen konkret staatsrechtlichen, an den politischen Kämpfen seiner Epoche genährten Standpunkt außerhalb des Hegelschen Staatssystems und seiner Lehren, und dieser Standpunkt hatte ihn hier und da gleichsam unbewußt auch in anderen mehr philosophischen Urteilen geleitet. Dilthey gegenüber erst offenbarte das Problem, das Hegel dem Historiker und Philosophen immer stellen wird, die ganze in ihm beschlossene Kompliziertheit seiner vielfach verschlungenen und mannigfaltigen Seiten. Diltheys an sich auch sehr kompliziertes Naturell versenkte und verlor sich in diese Irrwege und fand in ihnen im Grund immer wieder seine eigene Problematik und seine eigenen Entscheidungen teils vorweg genommen, teils in einer Weise umgebogen, gegen die er sich aufs schärfste wenden mußte. Dies ließ seine Bemühungen um Hegel im Grund nur Hegels Jugendzeit gegenüber zu vollem Gelingen kommen. Wie aber

[1]) Rudolf Haym: Hegel und seine Zeit, Vorlesungen. Berlin 1857, S. 469.

Digitized by Google

das eigentliche Hegelproblem unter diesem eigenartigen Gesichtspunkt sich gestaltete, wird gleich zu zeigen sein.

Dagegen mußte es schon eher wiederum der rein historisch-politischen Forschung gelingen, wenn sie auf dem Wege Hayms weiter vorzudringen suchte, und einen selbständigen Staatsbegriff als Standpunkt der Kritik zugrunde legen konnte. Seit dem Erscheinen von Hayms Buch hatte sich die Zeit in ihrem historisch-politischen Gehalt ja schon wieder ganz wesentlich verändert. Dieser neue Standpunkt, der damit gegeben war, mußte die Möglichkeit einer neuen Beurteilung an die Hand geben. Das Buch Rosenzweigs[1]), von dem die Vorrede angibt, daß es noch vor dem Krieg fertiggestellt wurde, macht deutlich, wie weit auf diesem Weg etwa zu kommen ist. Es ist eine bedeutende Leistung, aber um so bedeutender, je schärfer man aussprechen darf, daß es nur als historisch-politische Darstellung, auch der sozusagen philosophischen Fragen, und nicht irgendwie selber philosophisch aufzufassen ist.

Aber auch die Philosophie, die, wie gesagt, damals in den mehr oder weniger kantianisierenden Schulen ihr Leben hatte (zu denen in dieser Hinsicht doch auch scheinbar so außerhalb stehende Forscher wie Lotze, Fechner oder Hartmann u. a. zu rechnen sind), wurde endlich wieder zu Hegel getrieben. Man hat behauptet — und auch dies ist, wie gleich zu bemerken ist, zunächst nur ein Urteil Hegels —, daß die Problematik der kantischen Philosophie über sich hinaus zu den Lösungen der drei großen nachkantischen Systeme und zu Hegel als ihrem Gipfel und absoluten Abschlußpunkt führen müßte. Die erste Generation der Zurück-zu-Kant-Epoche in allen Schulen hatte dies ja natürlich aus naheliegenden Gründen energisch verneint. Die nachfolgenden, denen die Resultate der Arbeit dieser ersten als Lernstoff vorlagen, behaupteten (so kann man ihre Tendenz ausdrücken), dies hätte eben die ältere Generation nur mit eben dem Recht wie Kant selber getan, und schon die Tatsache der drei nachkantischen und sich auf Kant beziehenden Systeme beweise ja, daß in der kantischen Problematik ein über sich hinaus treibender Faktor liege; oder vielmehr sie

[1]) Franz Rosenzweig: Hegel und der Staat, 2 Bde., München und Berlin 1920.

Digitized by Google

benützte diesen Gedanken wenigstens, um die tatsächliche Notwendigkeit einer neuen, d. h. eben ihrer Arbeit gegen die erste Generation zu verteidigen und den sachlichen Zusammenhang mit dieser festzustellen, denn es hätte sonst nach der Arbeit jener ersten Generation in der Wissenschaft scheinen müssen, als beständen keine größeren lösbaren Aufgaben der Philosophie mehr. Also kam man auch von dieser Seite zu Fichte und Hegel, und hier wenigstens traditionell mit dem Willen, deren Systeme nicht als freischwebende Gestalten, sondern als Versuche sachlicher Lösungen anzusehen, also mit der ja an Kant bewährten Möglichkeit, sie an den Sachen zu messen und zunächst einmal, sie an den Sachen wirklich zu verstehen. An sich mußte diese Aufgabe ja sehr dankbar sein, besonders wenn die in so mühsamer Arbeit an Kant gewonnenen elementaren Grundlagen nicht aus der Hand gegeben wurden. In dieser Hinsicht bestand oder vielmehr besteht allerdings eine gewisse Gefahr, teils indem die oft wirklich ins Dürre geratene Kant-Diskussion die Versuchung in sich birgt, alles dies einfach hinter sich zu werfen, teils auch am Stoff selber. Jedenfalls mußte zwischen dieser ersten und der zweiten Generation, wie wir es abkürzend genannt haben, das Problem etwa folgendermaßen formuliert werden: Ist die sachliche Systematik Kants ein so in sich abgeschlossener Boden, daß (bei irgendwelcher Deutung — das ist hierfür zunächst gleichgültig) sie in sich selber eine Lösung finden kann, oder einmal menschlich gesagt, ist Kant seine Aufgabe gelungen, ist er zur Erfüllung gelangt oder ist er nur Vorgänger geblieben, verhält er sich dann zu seinen Nachfolgern wie eine Jugend zur bloßen Erfüllung ihrer Reife, oder ist seine Position nur zur Möglichkeit eines Ausgangspunktes für seine Nachfolger geworden, die dann erst die Lösung der Probleme gefunden haben?

Dies ist die Frage, die das hochbedeutsame Buch Richard Kroners „Von Kant zu Hegel“[1]) sich zum Ausgangspunkt und auch gleich zur Methodik der Darstellung nimmt. Es ist sehr dankenswert, daß jene Frage einmal mit solchem Radikalismus und solcher Selbstverständlichkeit und Eindeutigkeit vorgelegt

[1]) Grundriß der philosophischen Wissenschaften, edit. F. Medicus III., 1. Bd., Tübingen 1921, 2. Bd., 1924.

Digitized by Google

und auch gleich beantwortet wird; denn in Wahrheit ist sie hier nicht mehr als Frage erörtert, sondern vom Autor schon im Sinne eines ganz speziell gefaßten Entwicklungsgedankens entschieden, bevor man an das Buch herantritt. Sowohl die Beurteilung Kants und Hegels als auch die systematische Forschung wird sich an dem Buch entscheiden können.

Wir wollen hier zunächst kurz betrachten, welche Möglichkeiten für eine Kritik Hegels außerhalb der eigentlich philosophischen Diskussion existieren und wie eine nichtphilosophische Hegelforschung sich mit solcher Selbständigkeit bilden konnte. Danach erst wird es interessant sein, ins Auge zu fassen, was der Systematiker Kroner dazu zu sagen hat.

* * *

Diese Möglichkeiten kann man vielleicht am besten an Hand von drei Beispielen unter drei Punkte gruppieren. Die wichtigste ist die im Rosenzweigschen Standpunkt wirksame. Sie ist zunächst zu erörtern.

Das Buch Rosenzweigs verfolgt in der Entwicklung Hegels dessen Stellung zum Staat. Diese Entwicklung selber, die an Hand der reichhaltigen gedruckten und ungedruckten Quellen in ihren verschiedenen Phasen sehr gut aufgedeckt wird, kann uns hier nicht eingehender beschäftigen. Nur der Umstand ist schon einer Bemerkung wert, daß überhaupt Hegels Entwicklung an seiner Stellung zum Staatsbegriff verfolgt werden kann; und es ist tatsächlich möglich, die verschiedenen Standpunkte von Hegels Jugend aufzufassen als Reaktionen, teils auf die faktischen historischen und staatlichen Verhältnisse seiner Zeit, einer sehr reich bewegten, teils auf die Einflüsse der zeitgenössischen und früheren literarischen Produktion, — ein Umstand, der aus dem Buch mit großer Deutlichkeit zu entnehmen ist.

Damit setzt sich denn auch gleich die Vorrede auseinander, die den ganz bestimmten Zweck, den der Verfasser verfolgt, folgendermaßen angibt: „Der harte und beschränkte Hegelsche Staatsgedanke, der mehr und mehr zum herrschenden des verflossenen Jahrhunderts geworden war und aus dem am

Digitized by Google

18. Januar 1871 ‚wie der Blitz auf dem Gewölke' die weltgeschichtliche Tat sprang, — er sollte hier in seinem Werden durch das Leben seines Denkers hindurch gleichsam unter dem Auge des Lesers sich selber zersetzen, um so den Ausblick zu eröffnen auf eine nach innen wie außen geräumigere deutsche Zukunft" (XII). Diese gleichsam vorlangende Gedankenarbeit des Historikers, die auch sonst überall in Deutschland auf eine große und erfolgreiche Tradition zurückblicken kann, möchte ich, wie sie an der konkreten Gestaltung des allgemeinen Lebens mehr oder weniger Anteil hat, noch nicht philosophisch in eigentlicher Hinsicht nennen, weil sie zu eng mit dem konkreten Leben verbunden bleibt, aus dem sie entspringt und darum sich selber nicht durchsichtig genug ist. Dann aber kann man sagen, daß das Rosenzweigsche Buch wie seine Vorgänger aus der konkret staatsrechtlichen Gestaltung und Gedankenarbeit seiner Zeit (der Vorkriegsjahre) allein die Möglichkeit zur Kritik schöpft. Sehen wir zu, wogegen sich diese Kritik in der Hauptsache richtet.

Nach Hegel ist der Staat, wie Rosenzweig zeigt, fundiert durch den Rousseauschen Gedanken der volonté générale (II, 84), der von Hegel in den eigenartigen Gegensatz gesetzt wird zu einer volonté de tous, daß erstere als das zugleich Konkrete und Allgemeine des Staates selber erst zur Verwirklichung gelangen muß, etwa durch das geniale Individuum, das im Sinne dieses Staates als Schicksal (I, 170) mit mehr oder weniger Gewalt die den einzelnen meist allein bewußte volonté de tous erst zu ihrer eigentlichen, ihnen aber unbewußten volonté générale befreit (I, 80ff.). Diese ist mit der Wirklichkeit des Staates identisch, und diese Wirklichkeit ist das Schicksal auch für den einzelnen, welches auf diese Weise ein Eigenleben gleichsam als Individuum (II, 169) dem einzelnen und seinem subjektiven Wünschen und Meinen gegenüber besitzt. Diese Wirklichkeit des Staates in der Architektonik seiner Institutionen (II, 76) ist die verwirklichte Vernunft selber. Sie findet nur mehr in der Weltgeschichte, also im letzten faktischen Verhältnis der Staaten untereinander, eine mächtigere Wirklichkeit (II, 175), die den Staat richtet, indem sie ihn in ihren eigenen höheren Zusammenhang einordnet, ihm also einen bestimmt beschränkten Lebensanteil zuspricht. So wird die Weltgeschichte der letzte zugleich absolute

Digitized by Google

und reale Zusammenhang aller vernünftigen Bestimmungen überhaupt. Was etwa noch über sie hinausliegt, das, was Hegel als ihr Ziel bestimmt, die „Entwicklung zur Freiheit", eigentlich besser gesagt zur bloßen passiven Selbsterkenntnis dieses Zusammenhangs, — ebensogut wie das, was vor ihr liegt und sie gleichsam erst ermöglicht, die Bestimmung der tatsächlich zu geschehenden Verwirklichung der Vernunft, die Hegel der Religion zuerteilt (II, 80; II, 183), sind im Grunde doch bloß die formalen Möglichkeiten jenes Mittelstücks, die ohne es keine Bedeutung und keinen Inhalt hätten. Sie sind in Wahrheit für Hegel fast nebensächlich, vielleicht auch nur ein Requisit seiner teils theologischen, teils unter dem Eindruck von Kant und Fichte stehenden Jugendzeit und anderer Einflüsse.

Wenn nun auch Hegel einen Unterschied macht zwischen dem „Schutt des Daseins" (Logik), dem „Kreuz der Gegenwart" (Rechtsphilosophie) und der „Rose der Vernunft" (ebenda), die erst als eigentlicher Kern in der Zeit, ihrer Hülle, verwahrt liegt, und nicht die Zeit selber mit der Zufälligkeit aller ihrer faktischen Einzelheiten direkt als Vernunft anspricht, so ist es trotzdem tatsächlich seine Meinung, daß Wirklichkeit und Vernunft identisch sind. Die Zitation des Wortes aus der Vorrede der Rechtsphilosophie: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig" (II, 79ff.), ist also ohne Frage ein Höhepunkt der Darstellung des Rosenzweigschen Buches. Nicht davon soll gesprochen werden, daß der Verfasser gegen die verkehrte Auffassung polemisiert, die Hegel einen Ausspruch von der „Vernünftigkeit jedes Wirklichen" in den Mund legt — die Zerstörung dieses seichten Mißverständnisses ist nur selbstverständlich — sondern gerade die Wirklichkeit des Vernünftigen, aus der die Vernünftigkeit des Wirklichen erst folgt, — Hegels wahre Meinung — ist das Wichtige und Entscheidende. Es ist, wie Rosenzweig richtig sagt (I, 2ff.), die Grundlage von Hegels Geschichtsphilosophie und eine der wichtigsten gedanklichen Errungenschaften des „historischen" 19. Jahrhunderts dem 18. gegenüber, vielleicht die wichtigste. Ihr Resultat ist, die zwei getrennten und sich gegenseitig noch fremden Seiten der Geschichtsbetrachtung dieses Jahrhunderts: Montesquieus stoffreudige Erkenntnis der

Digitized by Google

vielfältigen Erfahrungen der Jahrhunderte[1]) und Rousseaus rationale Konstruktion des Staats- und Rechtsgedankens (diese zwei nennt Rosenzweig als Vertreter ihrer Zeit) in einer einheitlichen Ideenschlinge zusammengefaßt zu haben. Erst die einheitliche Auffassung dieser beiden Seiten, der die Geschichte zugleich die Mannigfaltigkeit und Buntheit ihrer Gestalten als auch der rationale Sinn des Fortgangs im Zusammenhang dieser Gestalten bedeutet, und die diesen Standpunkt nicht nur als Aspiration ausspricht, sondern auch jeweils in jedem einzelnen Augenblick das eine im andern in irgendeiner besonderen Weise zu erblicken vermag, macht ja die Geschichte als Wissenschaft möglich. Bedenkt man dabei, daß Hegel neben Niebuhr und den Historikern einer der ersten im neuen Jahrhundert war, dem eine solche Auffassungsgabe im stärksten Sinn des Wortes zugesprochen wird, so versteht man sofort, warum er immer als einer der Stammväter historisch-politischer Tradition gelten konnte.

Wenn ich fernerhin die in der Vorrede angekündigte Zersetzung des Hegelschen Staatsgedankens richtig verstehe, so läge sie in dem Nachweis, daß die besondere Art der Verkoppelung des Vernünftigen und Wirklichen, wie sie bei Hegel statthat, eine gewaltsame ist, und sich im Verlauf der Zeit an den Ereignissen wieder aufgelöst hat (ohne daß natürlich diese historische Auffassung selber schon die tieferen Grundlagen Hegels auch begrifflich aus der Angel zu heben vermöchte; denn diese sind in dem Sinn nur ihre eignen). Die genauere Angabe allerdings, daß allein eine Ausscheidung des besonderen von Rousseau stammenden Hegelschen Willensbegriffes und die Einsetzung des Begriffes der Nationalität (wohl etwa im Sinne Meinekes, dem das Buch gewidmet ist) die Art darstellt (II, 243), wie dieser Prozeß vor sich gegangen sei, und wie ihn Rosenzweig durch die Parteigeschichte des 19. Jahrhunderts verfolgt (II, 188 ff.), vermag wohl kaum ganz zu befriedigen. Allein dies ist nicht so wichtig. Hier kam es nur darauf an, gezeigt zu haben, daß jene Einheit von Vernunft und Wirklichkeit, der systematische Standpunkt des Historikers Hegel, wenn er in einer zu eng beschränkten oder sonstwie unechten Weise bestimmt sein sollte,

[1]) Ob Montesquieu selber damit treffend charakterisiert wäre, erscheint mir fraglich. Eine andere Sache mag es sein, daß Hegel dies in ihm gesehen hat. Aber dies spielt hier ja keine Rolle.

Digitized by Google

der Punkt ist, an dem die Geschichte selber sich an der Hegelkritik beteiligen kann, selbst wenn im einzelnen Fall das treibende Motiv mehr oder weniger sich im Hintergrund einer gewissen unbewußten Dunkelheit des Begriffs halten würde.

Die alte Frage, die man schon so oft, allerdings meist ohne ihre Schwere und Tragweite ganz zu fühlen, geschweige denn den begrifflichen Standpunkt, von dem aus sie eigentlich erst möglich wird, in seinen Gründen bewußt formuliert zu haben, an Hegel gerichtet hat, ob denn, wenn er doch das ganze System der Vernunft als Wirklichkeit der Geschichte begreifen will — und das will er ohne Frage — die Geschichte zu seiner Zeit ihren ganzen Gehalt schon erschöpft hätte, beweist ihre tatsächliche geheime Lebendigkeit und Berechtigung an solchen Erscheinungen wie der Möglichkeit einer Kritik der Historie an Hegel. Sie ist natürlich auch nicht mit historistischen Erklärungen zu erledigen, wie daß die damalige Zeit eine derart „eschatologische" Stimmung in sich barg, daß man auch Hegel eine solche Haltung zuweilen wirklich zumuten könne u. dgl. Man muß sich demgegenüber bewußt bleiben, daß eine solche Kritik es nie fertig bringt, die Eigenart irgendeiner historischen Betrachtung überhaupt, also auch der Hegels, in ihren gedanklichen Grundlagen selber darzustellen, und damit sich auf ein Feld zu begeben, auf dem eine begriffliche Diskussion dieser Grundlagen wirklich Neues hervorbringen kann. Dies wird immer der philosophischen Forschung selber vorbehalten bleiben. Das Maximum dessen, was die Geschichte und das Leben erreichen kann, ist im Grunde doch nur die Angabe de facto, daß die Zeit sich verändert hat, für die die betreffenden Formulierungen galten — an sich freilich schon gar nicht wenig, — denn die Philosophie wird es sich als Ansporn nehmen können, diese noch abstrakte Angabe des Problems zur begrifflichen Konkretion und tatsächlichen Überwindung seiner selbst zu bringen. Es ist ihr ein Zeichen, auf das sie achten wird.

Die zweite der genannten Möglichkeiten macht der Diltheysche Standpunkt ersichtlich. Dilthey, in seiner Reaktion gegen den Naturalismus seiner Zeit und in seinem Interesse für das geschichtliche Dasein, suchte nach einer begrifflichen Tradition, die ihm den Anschluß für seine Arbeit hätte bieten können. Natürlich

Digitized by Google

mußte sich ihm da Hegel als der überragende Geist und Schöpfer eines derartigen Standpunktes vor anderen darbieten. Wie aber Dilthey im eigentlichen Rüstzeug sachlich begrifflichen Denkens nicht selbständig war, mußte er sich Hegel gegenüber zunächst dem Urteil seiner Zeit anschließen, die ihm aber sofort die allseits isolierte Maske der „Metaphysik" entgegenhielt. Zunächst konnte daher nur sein historischer Instinkt Hegel begreifen als eine bestimmt geformte Gestalt eines einmal aufgetretenen, im Menschentum begründeten Weltgefühls. Dies war nämlich überhaupt die Art und Weise, wie er sich, aus der Not eine Tugend machend, die (wie er sie sah) freischwebenden Begriffsgebäude der Metaphysik der vergangenen Zeiten zugänglich und verständlich zu machen vermochte. So erschien ihm Hegel zunächst bloß der ganzen Reihe pantheistischer Glaubensgenossen anzugehören, die er seit der Renaissance von Giordano Bruno, Spinoza, Goethe zu ihm hin verfolgen zu können glaubte. Diese Geister hatten ihr partikuläres Gefühl zum Weltsystem verdichtet und so gleichsam ein Gebäude der Weltanschauung errichtet, das aber (und hier spricht wieder der traditionelle Antimetaphysiker) wissenschaftlich sich nicht halten ließ, weil es eben nur ein partikuläres Weltgefühl ausdrückte. Erst als Dilthey Hegels historisch-theologische Jugendschriften kennen lernte und gleichzeitig selber immer mehr sich um eine begriffliche Verfestigung der historischen Methode seines Denkens bemühte, gewann Hegel auch von anderem Gesichtspunkt aus sein Interesse. In den Jugendschriften konnte er Hegel vor der gleichen Problematik stehend beobachten, vor der er selber auch stand, und nun schloß er sich sofort, gerade was das Erkenntnistheoretische anbetrifft, sehr eng an ihn an. Die „Kategorie" des Ganzen und des geistigen Zusammenhangs der Historie, wie er es nannte, war auch sein Gesichtspunkt, unter dem er die Vergangenheit sah. Wiederum aber vermochte er nicht die Ursprünge dieser Anschauungsweise und ihre ontologisch-transzendentale Topik begrifflich zu durchschauen, und so mußte das ausgebildete Hegelsche System für ihn doch jene „schöne", im Grund aber etwas abstruse Gestalt des verfestigten pantheistischen Weltgefühls, also Metaphysik bleiben. Da es dies nun aber an sich nicht war, sondern seiner Intention nach lediglich an der sachlichen Problematik

Digitized by Google

selber verstanden sein wollte, so kam Dilthey im Grunde bloß mit der Jugendgeschichte Hegels völlig zurecht.

Als Symptom für die Art möglicher Auseinandersetzungen mit Hegel ist aber daran noch folgendes vor allem wichtig: Es ist im Grund tatsächlich Hegels eigenster Standpunkt, der auch in Dilthey wirksam ist. In der Vorrede zu Diltheys Jugendgeschichte Hegels konnte der Herausgeber und Schüler jene Geisteshaltung, die Dilthey Hegel hauptsächlich zuschreibt, daß er sich nämlich immer und immer wieder in das Leben der Vergangenheit hätte versenken können, als in Wahrheit vor allem von Dilthey selber geltend zitieren. Er mag, wie er sagt, damit tatsächlich recht haben. Wenn aber dann Hegels eigenster Standpunkt auf den Philosophen Hegel angewandt diesen zum Metaphysiker, d. h. Begriffsdichter eines Weltgefühls werden läßt, und zwar gerade Hegel, der Zeit seines Lebens hindurch sich nur für den reinsten Vertreter sachlicher Wissenschaft ausgegeben hatte, so kann das nur das Zeichen dafür sein, daß dieser historische Standpunkt Hegels sich selber überschlagen hat. Diesen faktischen Einwand aber führt die Existenz der so hervorragenden Diltheyschen Hegelschriften gerade gegen Hegel selber ins Feld.

Auch dieser Einwand aber, wie er bloß ein faktischer ist und sich selber in seinen begrifflichen Grundlagen noch nicht verständlich, liegt noch nicht im Sinne des oben Gesagten auf dem Niveau der philosophischen Diskussion. Am meisten in die Nähe der Philosophie führt der dritte Gedanke. Man hat es immer schon seit der Existenz des Hegelschen Systems und seiner Schule als in irgendeinem Sinne unheimlich empfunden, daß in ihr der Wille und die Freiheit des einzelnen in so unbedenklicher Weise aus dem Bewußtsein gerissen (denn die den Ereignissen nachschauende Erkenntnis, Hegels „Freiheit", stellt keine unmittelbare und notwendige Verbindung mit dem Bewußtsein her) und in den letztlich doch nur gesehenen Zusammenhang von Staat, Schicksal und Geschichte aufgelöst worden ist; daß hier an Stelle der moralischen Verantwortung des einzelnen ein echt romantisches Surrogat von Freiheit geboten wird, die bloße Erkenntnis und das Gefühl des Nicht-zu-ändernden und deswegen zu Befördernden. Einstmals hatte man, weil man nichts Besseres wußte,

Digitized by Google

ihm Pantheismus vorgeworfen, mit einem gewissen Recht und um sich dagegen zu wehren. Wenn nun auch das vergangene „historisch-psychologische" Jahrhundert jederzeit in sehr weitgehendem Maße sich bereit finden ließ, anzuerkennen, daß das Handeln des einzelnen durch Anlage, Zeit und Umstände völlig bedingt ist, d. h. daraus erklärt werden kann, so ist doch immer daneben noch das Faktum bewußt gewesen, daß jeder vollauf die Verantwortung für seine Handlungen trägt, gleichgültig, in welcher Zeit und in welchen Umständen er geboren ist, und daß dem auf irgendeine Weise (wie z. B. Kant beides nebeneinander bestehen läßt) Rechnung getragen werden muß in einer vernunftgemäß möglichen Freiheit selbst gegenüber einer „volonté générale", sofern mit diesem Namen nur Staat und Geschichte — schließlich doch nichts mehr als ein Schicksal für den einzelnen — bezeichnet wird. Es kann ruhig zugegeben werden, daß ein solches Bewußtsein zunächst mit dem „Brei des Herzens, der Freundschaft und der Begeisterung" verwandt ist, gegen den Hegel an der bekannten Stelle seiner Rechtsphilosophie, und mit größtem Recht, polemisiert. Tritt dieser Gedanke nicht mit der Prätention auf, schon selber Philosophie zu sein, so mag eine solche Verwandtschaft ihm nicht schaden; uns bedeutet er aber so gut ein bloßes Symptom des Lebens wie die beiden vorhergehenden, und als solches ist er ein Hinweis, innerhalb welchen Horizontes sich die Gegnerschaft gegen Hegel bewegen wird: Es ist bekannt, daß der Gedanke der Vernunft als einer Idee, der die Wirklichkeit im unendlichen Fortschritt angenähert werden soll, seinen Hauptvertreter in Fichte gefunden hat. Gegen Hegels Ausspruch: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug[1])", würde Fichte das ganze Gewicht der verwirklichten Absicht der Arbeit seines Lebens zu stellen haben. Denn dies ist es gerade, was er durch ein „wirklich freies und schöpferisches Denken" erreichen will: Erneuerung des Lebens durch den „Rat der Wissenschaftslehre als Weisheitslehre,

[1]) Rechtsphilosophie, edit. Lasson, S. 17.

Digitized by Google

d. h. als eines dazu notwendigen und unentbehrlichen Mittels, um sich dem wahren Leben wieder hinzugeben[1])". Wenn es daher gelänge, das Verständnis Fichtes dem „Vor-Urteil" Hegels zu entreißen, so könnte dadurch, wie es scheint, die Fichtesche Philosophie als Gegenpol der Hegelschen auftreten. Wenn man dann Kant erfaßte als den übergreifenden Horizont, innerhalb dessen sich beide bewegten, wie es die Entwicklung andeutet, könnte man durch eine solche von der Sache geförderte Exposition des philosophischen Problems, das Hegel uns bedeutet, vielleicht ein Verständnis erreichen, ohne im mindesten deshalb gleich schon Kantianer, Fichtianer oder Hegelianer zu sein oder werden zu müssen.

Damit stehen wir unmittelbar vor der Philosophie selber, der hierdurch die möglichen Hinweise des Lebens gegeben worden sind, daß sie sich daran bewähren kann. [Schluß folgt.]

Digitized by Google

Digitized by Google

In Kürze erscheint:

MARTIN HEIDEGGER

KANTS KRITIK DER REINEN VERNUNFT UND DAS PROBLEM DER FUNDAMENTALONTOLOGIE

1929, 8°, ca. 160 S. Preis ca. RM. 6.—

Dieses Buch bringt die Zusammenfassung von Gedanken, die der Verfasser verschiedentlich mündlich (zuletzt im Rahmen der Davoser Hochschultagung) vorgetragen hat. Es gibt die Interpretation Kants vom Standpunkt Heideggers und soll zugleich eine Einführung in sein Werk „Sein und Zeit" darstellen.

VERLAG
FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

VERLAG VON
FRIEDRICH COHEN IN BONN

In einheitlichem Format und gleicher Ausstattung erscheint in meinem Verlag eine Reihe Reden und Vorträge, in der verschiedene Vertreter der Geisteswissenschaften in kurzer und konzentrierter Form zu einem aktuellen Thema ihres Gebietes Stellung nehmen oder die Ergebnisse ihrer Arbeit formulieren.

ERNST BERTRAM

HEINRICH VON KLEIST

4°. 32 S. 1925. Mk. 1.80

PAUL LUDWIG LANDSBERG

PASCALS BERUFUNG

4°. 51 S. 1929. Mk. 2.50

KURT RIEZLER

ÜBER GEBUNDENHEIT UND FREIHEIT DES GEGENWÄRTIGEN ZEITALTERS

4°. 26 S. 1929. Mk. 1.20

MAX SALOMON

DAS RECHT ALS IDEE UND ALS SATZUNG

4°. 60 S. 1929. ca. Mk. 2.50

MAX SCHELER

DIE FORMEN DES WISSENS UND DIE BILDUNG

4°. 48 S. 1925. Vergriffen.

Erscheint in einem Band gesammelter Aufsätze Sommer 1929.

Digitized by Google

PHILOSOPHISCHER ANZEIGER

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ZUSAMMENARBEIT VON PHILOSOPHIE UND EINZELWISSENSCHAFT

in Verbindung mit

A. Baumgarten F. J. J. Buijtendijk E. R. Curtius
A. Grünbaum N. Hartmann
J. Hashagen M. Heidegger H. Heimsoeth G. Hübener
J. Kroll G. Misch G. Müller K. Reidemeister
K. Schneider V. v. Weizsäcker W. Worringer

herausgegeben von

HELMUTH PLESSNER

III. JAHRGANG IV. HEFT

1819

1929

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

INHALT

Georg Misch, Göttingen, Lebensphilosophie und Phänomenologie (Fortsetzung: Die Lebenskategorien und der Begriff der Bedeutung) ..... Seite 405
Kurt Schilling-Wollny, München, Zur Beurteilung Hegels und Fichtes (Schluß) ..... „ 476

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Prof. Dr. Georg Misch, Göttingen, Hainholzweg 60. Dr. Kurt Schilling-Wollny, München, Agnesstr. 54.

Mitteilungen der Schriftleitung: Manuskriptsendungen sind an den Herausgeber unter der Anschrift: Professor Dr. Plessner, Köln, Universität, einzusenden. Da der „Philosophische Anzeiger" sich die Pflege der Kritik und Diskussion zum Ziel setzt, kann er den üblichen Buchbesprechungen keinen Raum geben. Es wird daher gebeten, von der Einsendung unverlangter Veröffentlichungen abzusehen. Für unverlangt eingesandte Beiträge und Besprechungsstücke übernehmen die Schriftleitung und der Verlag keinerlei Gewähr. Rücksendung erfolgt nur gegen Beigabe des Portos in Briefmarken.

Mitteilungen des Verlages: Der „Philosophische Anzeiger" erscheint in Vierteljahrheften. Der Bezugspreis des Jahrganges (ca. 30 Bogen zu 4 Heften) beträgt vom III. Jahrgang an M. 18.—. Das Einzelheft kostet M. 5.—. Der „Philosophische Anzeiger" ist zu beziehen in erster Linie von den ortsansässigen Buchhandlungen. Sollten für Bestellungen auf diesem Wege Schwierigkeiten entstehen, so sind sie an den Verlag Friedrich Cohen, Bonn, Am Hof 30, zu richten. Zahlungen sind in Reichsmark auf das Postscheckkonto des Verlages 108810 Köln zu leisten.

Für die nächsten Hefte sind u. a. folgende Aufsätze in Aussicht genommen:

R. Schottlaender und H. Himmelstrup, Sören Kierkegaards Sokratesauffassung / J. Wach, Zur Beurteilung Friedrich Schlegels / G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie (Schluß) / J. Hashagen, Troeltsch und Ranke / A. Gurwitsch, Ontologische Bemerkungen zur Axiomatik der Euklidischen Geometrie / W. Mayer-Groß und H. Lipps, Die Frage der psychologischen Eigenart der Naturvölker / H. Schmalenbach, Das Sein des Bewußtseins / K. Grelling und O. Becker, Zur Philosophie der Raum-Zeitlehre.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Max Niemeyer-Halle bei.

Digitized by Google

LEBENSPHILOSOPHIE UND PHÄNOMENOLOGIE

Eine Auseinandersetzung mit Heidegger

Von GEORG MISCH, Göttingen

(Fortsetzung)

2.

Die Lebenskategorien und der Begriff der Bedeutung

Kraft und Bedeutung! Seit Platon in einer geschichtlichen Lage, in der die Philosophie zum erstenmal sich selber zum Problem wurde, auf die Frage nach dem einigen Wesen der philosophischen „Gattung" mit der nach dem einigen „Sein" antwortete und so, im Blick auf das „göttliche" Ziel alles philosophischen Bemühens die Heerhaufen schied in dem „Gigantenkampf" um die *usia*, seitdem steht wie etwas Elementares der Gegensatz fest zwischen den „Erdstämmigen" und den „Ideenfreunden", und die Begriffe, ihn zu bestimmen:

„Die einen ziehen alles vom Himmel aus dem Unsichtbaren auf die Erde . . . ‚Alles was irgendwie etwas zu tun oder zu leiden vermag, hat wirkliches Sein' . . . Die, die im Streit mit ihnen liegen, suchen sich von irgendwo oben her aus dem Unsichtbaren Schutz und behaupten, daß gewisse vom Verstand erfaßbare körperlose Formen *(eide)* das wahrhafte Sein sind." (Sophistes 246.)

Materialismus oder Positivismus und Idealismus, oder sei es Empirismus und Rationalismus, oder wie man es auch nehme: der Gegensatz ist doch erschöpfend, eine Alternative nur für die Erkenntnistheorie und nicht für die Philosophie als solche. Wie einst Platon suchte Dilthey die Frage der Philosophie jenseits der streitenden Parteien, deren Arbeiten er in seiner Zeit „nach langer, im wesentlichen abgeschiedener Entwicklung beider Ansichten zusammentreffen" sah. Im „Sophistes" ging Platon von jenem Gegensatz auf die ihn umfassende Frage nach dem Sein und somit auf die Logik der Aussage zurück: aus der logischen Feststellung, daß die Aussage als eine Verbindung des Verschiedenen dynamisch ist und daß dies die unbewußte Voraussetzung aller philosophischen Parteien sei, ging die Stellung der entscheidenden Frage nach dem Beziehungszusammenhang der Grundbegriffe hervor. Inzwischen

Digitized by Google

hatte Fichte auf dem Boden von Kant die zwei Seiten der Alternative: „Dogmatismus" und (kritischer) „Idealismus" auf einen (absoluten) Unterschied des „Lebensgrades"— „was für ein Mensch man sei"— zurückgeführt: die „Wahl" der „gemeinen Denkart" ist Selbstvergessenheit, die intellektuelle Überlegenheit des Kritizismus ist zugleich Erhebung zum Selbstand des Geistes durch das Radikale der sittlichen Entscheidung. Bei Dilthey, dem solch Radikalismus fernliegt, steht die Konzeption der Dynamik des Lebens, die der logischen Sphäre den Charakter einer Hervorbringung, des Explizierens und Schaffens ineins, gibt, der reinen Methode der Beziehungen der Begriffe entgegen. Und wenn nun auch er für die Kategorien des Lebens das grundlegende Problem ihres Zusammenhanges erfaßt, so fragen wir, wo er es anfassen möge?

Es scheint zunächst, als fasse er es nur immer wieder an einem Zipfel an, bald an diesem, bald an jenem, mit jeweils bereitem alten oder neuen Begriffswerkzeug. Wohl laufen die verschiedenen Züge, dem Grundsatz: „Leben Ganzes" entsprechend, alle auf die Kategorie des Ganzen und der Teile hin, aber diese Kategorie, die in der platonischen Richtung zum Herd der Begriffsdialektik wurde, taucht hier wie ein Rätselwort auf an dem Tor zum Geheimnis des Lebens.

Fürs erste handelt es sich um einen Weg, von der überlieferten reinen Logik her an die Lebenskategorien heranzukommen. Der Begriff des *Ganzen und der Teile* soll eine solche Möglichkeit bieten. Er wird von der „weltanschaulichen" Bezeichnung, in der er als „die Form des Auffassens im objektiven Idealismus" bestimmt wurde (II 316, Typen 48) losgelöst und aus der Logik aufgenommen als „eine Weise der Aussage über alle Wirklichkeit", die als solche eine „formale Kategorie" darstellt gleich ihrem Gegenstück, der Subsumtionsbeziehung des Besonderen und Allgemeinen: „formal" im Gegensatz zu „real", also im Sinne der kantischen (auch von Windelband damals hervorgeholten) Einteilung der Kategorien in „reflexive" und „konstitutive" (VII 195 u. a. IV 45). So wird Dilthey von dem lebensphilosophischen Beginn mit der Zeitlichkeit und dem darin angelegten Fortgang zu der *Bedeutung* des Lebens, der geradwegs zu diesem „neuen", aber durch jene erste Bestimmung „bedingten" Zug des Lebens hinführen sollte (und auch zu ihm hinführen kann, vermittelt durch den „Schematismus" der Zeit), er wird von da aus zurückgedrängt, zunächst zu der Kategorie *Zusammenhang*, die in jenem Beginn wie in diesem Fortgang bereits eingeschlossen ist, dann weiter zurück auf die des Ganzen und der Teile, und dies in mehrfacher Hinsicht: die Erlebnisse hängen sowohl untereinander wie auch als „Teile eines Selbst" zusammen und schließlich: „Leben ist ein Teil des Lebens überhaupt" (VII, 261. 359).

Aber gleich hier tritt nun die Schwierigkeit zutage. Der unter die „formalen Kategorien" eingereihte Begriff wird zugleich als ein „Lebensbegriff" gekennzeichnet, und das entspricht nur

Digitized by Google

einer Bestimmung, die sich in weltanschaulicher Hinsicht ergab: „Zusammenschauen der Teile in einem Ganzen, Erhebung von Lebenszusammenhang in Weltzusammenhang". In jenem ‚Zugleich' steckt das Problem. Dilthey selber formulierte es ehedem, in romantischem Zuge: „Denken = Verhältnis von Bestandteilen. Dieses im Gegensatz zu dem Lebensbegriff des Ganzen. Die Tragik aber, daß wir diesen Lebensbegriff nur in dieser Form haben können." Eine „Tragik" von rein gedanklichem Belang! Sie äußert sich in einem dialektischen Verfahren, das als eine „philosophische Verlegenheit" (was nach Heideggers Urteil die Dialektik überhaupt ist) erscheint: der Weg von der logischen Form vorwärts zu den Kategorien des Lebens ist in sich selbst rückläufig. Von der „formalen" Kategorie wie von etwas Feststehendem ausgehend führt er zu der Fragestellung: Welches ist die „bestimmte Art von Beziehungen eines Ganzen zu seinen Teilen, die im Wesen des Lebens liegt" und im Erleben und Verstehen „da ist"? Aber indem so die entscheidende Stelle, an der die Bedeutung des Lebens sitzt, im Fortgang von den formalen zu den realen Kategorien erreicht wird, erweist sich jener Ausgangspunkt selber als ein bloßes Derivat, abkünftig von der „Bedeutung", die „mit der Totalität des auffassenden Subjekts zusammenhängt", ein Ergebnis ihrer logischen Formalisierung, bei der gerade ihr lebensmäßiger Gehalt entschlüpft. „Verallgemeinere ich", erklärt Dilthey, „den Ausdruck: ‚Bedeutung' so, daß er identisch ist mit jeder Beziehung, die dem Subjekt zwischen Teilen und Ganzem aufgeht, so daß auch der Gegenstand des Denkvorgangs oder vielmehr die Beziehung der Teile im gegenständlichen Denken oder in der Zwecksetzung darunter begriffen ist, sonach auch die Allgemeinvorstellung, welche die Einzelbilder konstruiert, dann sagt eben Bedeutung nichts als Zugehörigkeit zu einem Ganzen, und", fährt er fort, „in diesem Ganzen ist das Lebensrätsel, wie ein Ganzes als organisch oder seelisch Realität haben kann, eliminiert." (VII, 230.)

Aber beruht nicht — so muß der Logiker fragen — diese ganze „Tragödie" auf einem Mißverständnis der logischen Form? Der Fortgang führt zum Abbruch seines Ziels, weil die ihn führende Unterscheidung der formalen und der realen Kategorien selber brüchig ist. Ist denn etwa Bedeutung etwas „Reales?" wie ein Tun oder Leiden oder vielleicht ein Gut etwas Reales ist? Weil sie das von sich aus nicht ist, bleibt das „Reale" außerhalb ihres Horizontes, auch wenn ich sie in ihrem eigenen, einheimischen Sinne allgemein fasse, sei es, von der Zeit her, als ideelles Festhalten der Gegenwart, sei es, objektiv gewandt, als Ausdruck dafür, daß innerhalb des Lebensverhaltens jegliches ‚etwas zu besagen' hat. Soll aber „real" im Gegensatz zu „formal" nur die Beziehung der Kategorien auf den Gehalt der Sachen bezeichnen, dann wäre einfach zu erklären: „sachlich" steht nicht im Gegensatz zu „formal", wie das von phänomenologischer Seite ausdrücklich herausgestellt worden ist (H. Lipps), aber auch von Kant her an der Richtung auf eine „Sachlogik" (Lotze) zu sehen ist.

In der Tat läuft jene Stellung des Lebensproblems: „Wie ein Ganzes Realität haben könne?", auf mehr und anderes hinaus. Das verrät sich in der Bestimmung dieses fraglichen Realitätscharakters als „organisch oder seelisch". Eine solche Bestimmung scheint ganz außerhalb der Sphäre der Bedeutung zu liegen, an deren Horizont sie auftritt. Aber es bekundet sich hierin nun eine weitere Schwierigkeit des Vorgehens von dem Prinzip: „Leben Ganzes" aus. „Das Leben muß", erklärt Dilthey, „den Ausgangspunkt der Philosophie bilden", weil es „das von innen Bekannte" ist, weil es „das ist, hinter das nicht zurückgegangen werden kann". Und diesen feststehenden Satz erläuternd: „Hinter das Leben kann das Erkennen nicht zurückgehen, das heißt: es kann keinen Zusammenhang machen, der nicht in der eigenen Lebendigkeit gegeben ist." Aber das „Leben"

Digitized by Google

in dem biographischen Sinne, in dem es hier genommen ist, ist doch wiederum „ein Teil des Lebens überhaupt" und als solcher ein nicht bloß menschliches, das nur unser wäre. Es „erstreckt sich auf den ganzen Umfang des objektiven Geistes" (VII, 359), aber es erstreckt sich auch zurück in das Reich des Organischen. Dilthey hebt ausdrücklich innerhalb des Zusammenhanges der Kategorienlehre hervor, was er auch sonst wiederholt betont, daß „nach dem Charakter der Evolution der in unsere Erfahrung fallenden Wirklichkeit das organische Leben als ein Zwischenglied zwischen der unorganischen Natur und der geschichtlichen Welt, sonach als eine Vorstufe der letzteren anzusehen ist" (VII, 198). Und diese Erklärung, die gelegentlich auch noch erdstämmiger formuliert wird („Auf dem Boden des Physischen tritt das geistige Leben auf", 196), bezieht sich gerade auf die problematische Stelle des logischen Fortgangs, auf den Übergang von den „formalen" Kategorien, denen als solchen die Universalität eignet, zu den „realen", wo das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen in Frage steht. Der Grundsatz: „Leben Ganzes" könnte wohl eine positivistische Wendung vertragen. So hat Comte trotz des gradlinigen Aufstiegs in dem Stufenbau der positiven Wissenschaften an der Stelle, wo das Leben als ein Phänomen an organischen Körpern auftritt, die Notwendigkeit einer *grande modification logique* anerkannt, nicht bloß, wie auf jeder neuen Stufe, *un brusque enrichissement du réel*, und er bestimmte diese „Modifikation" der Methode eben als das *passer du tout aux détails*. Aber Dilthey lehnt das Unternehmen ab, vom organischen Leben aus an das menschliche heranzukommen. Wir stießen schon darauf: wohl muß man bei dem „Strukturzusammenhang" des Lebens, wie er im „empirischen Bewußtsein" enthalten ist, an die biologische Struktur denken, aber ein Verfolgen dieser Ähnlichkeiten führt nur zu „vagen Analogien". Und prinzipiell: Wenn Comte formulierte: *Le monde d'abord, l'homme ensuite, telle est la marche positive de notre intelligence*, so steht dem die Erklärung Diltheys gegenüber: „Ehedem suchte man, von der Welt aus Leben zu erfassen. Es gibt aber nur den Weg von der Deutung des Lebens zur Welt. Und das Leben ist nur da im Erleben, Verstehen und geschichtlichen Auffassen" (VII, 291).

Indes: Diese Erklärung betrifft in ihrer grundsätzlichen (und also anderes ausschließenden) Absicht doch wesentlich nur die eine, mit der „Bedeutung" anhebende Gruppe der Lebenskategorien. „Wir tragen keinen Sinn von der Welt in das Leben. Wir sind der Möglichkeit offen, daß Sinn und Bedeutung erst im Menschen und seiner Geschichte entstehen." Und eben dies, daß sie im Menschen als einem geschichtlichen Wesen „erst entstehen" mögen, weist ja hinter sie zurück. So fügt Dilthey auch da, wo er von sich selbst, von seinem philosophischen Impuls, von seinem geschichtlichen Weg in die „erfahrbare Wirklichkeit" spricht, zu seinem Begriff der „geistigen Welt" wiederum die Bemerkung hinzu: „Sie erschien mir in dem Zusammenhang der Evolution des Universums in einer nicht weiter angebbaren Weise" (V, 418). Der Verzicht auf einen Aufbau von unten schließt also die Hintergründigkeit des Begriffes „Leben" nicht aus, sondern ein. Ja, dieser Verzicht hat überhaupt nicht einen primär lebensphilosophischen Belang — wie könnte sonst Goethes Unternehmen, den Menschen „aus den Materialien der Natur zu erbauen", noch vorbildlich sein? —, sondern bezieht sich bereits auf die theoretische Bearbeitung der Welt des Lebens und Wissens durch die Wissenschaften, die in isolierender Abstraktion vorwärtsgehen. Vor der wissenschaftlichen Bearbeitung, in ihrem „Rohzustande", zeigt die „große Tatsache: Leben", als ein das Menschengeschlecht, die „menschliche Welt" umfassender Zusammenhang, das „ungesondert, was man als Physisches

Digitized by Google

und Psychisches zu trennen pflegt. Sie enthält den lebendigen Zusammenhang beider. Wir sind selber Natur, und die Natur wirkt in uns, unbewußt, in dunkeln Trieben" (VII, 80, 131). Die Absonderung der Menschheit von der ihr nächststehenden organischen Natur und weiter abwärts der anorganischen begreift sich als „eine Trennung von Teilen am Ganzen der Erde" und gründet sich sachlich darauf, daß auf der menschlichen Stufe „Begriff, Wertabschätzung, Realisierung von Zwecken, Bewußtsein der Lebensbedeutung auftreten" (84).

Das Ausgehen vom Leben als dem „von innen Bekannten", d. h. Erlebbar-Verständlichen, schließt den Aufbau von unten insofern aus, als dieses „Unten", das innerhalb der menschlichen Weltansicht abwärts liegt, in der Naturerkenntnis zu einem Zentrum für eine selbständige Gruppe von Wissenschaften herausgebildet wird, zu denen die Biologie gehört, wogegen dann mit der Ausbildung der Geisteswissenschaften ein anderes — gleichfalls „aus dem Gesetz des Tatbestandes gebildetes" — Zentrum entsteht. Mit diesem Gegensatz ist dann aber auch bereits die logische Entwicklung der Kategorien belastet, die von den „formalen" zu den „realen" vorwärtsgeht. Die realen Kategorien sind nicht alle im eminenten Sinne solche des „Lebens". Wir stehen vor einer Situation, analog derjenigen, die sich bei Heidegger in der Unterscheidung der „Existenzialien" von den „Kategorien" auswirkt.

Hier greift der theoretische Weg ein, der an den Wissenschaften orientiert ist. Wissenschaftstheoretisch gerichtet, erfolgt der Fortgang am Leitfaden des Problems der Abgrenzung der Geisteswissenschaften von denen der Natur. Da geht die Frage zuerst nach denjenigen Kategorien des Lebens, die nur spezifisch von den naturwissenschaftlichen verschieden sind — das betrifft den *Wirkungszusammenhang* im Unterschied zu dem Kausalbegriff der klassischen Physik — und dann nach den ganz anderen, die dem Leben als menschlich-geschichtlichem allein eigen sind, mit ihm erst „entstehen" mögen, wie vor allem die *Bedeutung* und an sie anschließend Sinn oder Wert und Zweck (VII, 197, 202).

Aber dieser wissenschaftstheoretische Fortgang ist nun wiederum bereits durch jenen lebensphilosophischen Einsatz überholt. Denn wenn die Scheidung der Natur- und Geisteswissenschaften von dem Erkenntnistheoretiker hingenommen werden, ja als ein Fortschritt in der Arbeit der Aufklärung am Durchsichtigmachen der Erfahrungswirklichkeit begrüßt werden mag, so kann doch der Philosoph sich nicht dabei beruhigen und mit der Feststellung enden: „Wo noch heute ein Natur und Geist umspannendes systematisches Lehrgebäude hervortrat, hat es nicht vermocht, auf die Gestaltung des Lebens zu wirken" (Grundriß der Gesch. der Philos.^{6}, 149). Eben dieser praktische Beruf der Philosophie, den die klassischen metaphysischen Systeme dank ihrem absoluten Anfang auf dem Wege von Gott zu Mensch und Welt zu erfüllen vermochten, ist nach dem Wegfall der Jenseitigkeiten, der in den Erfahrungswissenschaften selber sich vollzog, der lebensphilosophischen Grundlegung überantwortet und so muß die Ursprungseinheit der geschiedenen „Welten", die bei dem metaphysischen Anfang mit dem Begriff des absolut unendlichen Wesens schlechtweg feststand, ihr wesentliches Anliegen bleiben. Dilthey ergreift diese Aufgabe von der Theorie der Geisteswissenschaften aus, aber indem er sie als Philosoph ergreift, wird er hinter die im Bereich der Wissenschaften vorgefundene Scheidung zurückgedrängt auf den Zusammenhang, den wir zu fixieren suchten, indem wir das innerhalb des menschlichen Lebens selber „nach unten" Liegende von den „aufwärts liegenden" Bedeutungsbezügen unterschieden.

Er verlangt von „seinem Buch", daß es „ein Resultat für die Gegenwart habe": deshalb könne es „auf ein Zusammennehmen der Natur- und Geisteswissenschaften nicht verzichten".

Digitized by Google

Denn von einem solchen Zusammennehmen ist die Antwort auf „die Frage der Philosophie" abhängig: „welches Lebensverhalten aus der so erfaßten Wahrheit des Lebens sich ergibt, das realisierbar wäre". Dieser Wille zur Verbindung der Ethik mit der Wissenschaftslehre, der dem Fichte'schen Angriff gegen die Kantische Trennung beider entspricht, aber durch die Orientierung an den Erfahrungswissenschaften einen positivistischen Zug erhält, ist für den Aufbau der Philosophie von ebenso prinzipiellem Belang wie die — den Positivismus aufhebende — Einführung des Begriffs der Lebenswahrheit in die Erkenntnistheorie zur Vermittlung jener Verbindung, die in den vorkantischen Systemen durch den gradlinigen Fortgang von der Metaphysik zur Ethik geleistet worden war. Heidegger gegenüber kommt hier vornehmlich das erstere Moment in Betracht, die Würdigung der Wissenschaften und insbesondere der Naturwissenschaften, da er hier eine entgegengesetzte Stellung einnimmt (oben S. 23), die Stellung, die Dilthey in der Abwehr gegen Nietzsche kritisierte: unter Überspringung der Erfahrungswissenschaften herausbekommen wollen, was das Leben sei. Für die existenziale Analytik des Daseins muß ein Hineinziehen der Wissenschaftslehre in die Fragen der Grundlegung abwegig erscheinen, da die „Kategorien" aus den „Existenzialien" herzuleiten sind und die Natur selber als eine Conception des Daseins zu verstehen ist. Für Dilthey, der von dem geschichtlichen Zusammenhang der Arbeit menschlichen Forschens in den Wissenschaften ausgeht (I, 412), bleibt der Gegensatz der Natur- und Geisteswissenschaften mitbestimmend bei der Aufstellung der Lebenskategorien, und das philosophische Bemühen um eine Auflösung dieses von ihm selbst herausgearbeiteten Gegensatzes läuft in derselben Bewegung aus, die für die geisteswissenschaftliche Hermeneutik kennzeichnend war (oben S. 47): von den Objektivationen des Lebens zurück in das Sich-objektivierende. „Die Naturwissenschaft schafft durch ihre Kategorien eine Welt, die Geisteswissenschaft eine andere. Unmöglich kann der Geist in ihrer Dualität verharren. Die philosophischen Systeme versuchen sie zu überwinden, vergebens! . . . Diese Systeme nützen nichts. Was wir brauchen, ist, die innere Beziehung dieser beiden Welten in uns zu erfassen. Wie wir wechselnde Ansichten der Welt durchlaufen, bald als Natur uns fühlen, dunkel, voll von Instinkten, erdenmäßig gebunden usw." (VII, 276).

Es bleibt die anthropologisch-historische Richtung. Dilthey geht von einer freien Betrachtung der Menschenwelt aus, blickt auf die Dichter, die Religiösen, die Philosophen, die in ihr auftreten, das Leben tiefer durcherfahren und durchleiden als die andern, sieht aber überall hindurchgehen das Verstehen, das „an jedem Punkt eine Welt öffnet". Verstehen auf Grund des Erlebens! Vom Erleben ausgehend, setzt Dilthey bei den autobiographischen Zeugnissen ein, um an ihnen — entsprechend der Erklärung, daß die Besinnung eines Menschen über sich selbst Richtpunkt und Grundlage bleibt, — die Lebenskategorien an der Quelle zu ergreifen: wie hier

„ein Zusammenhang aufgesucht wird, der nicht in der Relation von Ursachen und Wirkungen besteht. Will man ihn aussprechen, so hat man nur Worte für ihn wie Wert, Zweck, Sinn, Bedeutung".

Digitized by Google

Von hier aus geht es dann weiter auf dem schon angegebenen stufenweisen Gang der Aufklärung und Erweiterung des Wissens des Menschen von sich selbst an den Objektivationen des Lebens entlang bis zu der Frage nach dem universalgeschichtlichen Zusammenhang und der Systematik in der geistigen Welt.

Aber in diesen Fortgang, den Dilthey auch einmal gradwegs nimmt (ohne Rücksicht auf die naturnahen Kategorien des Wirkens und der Kraft: VII, 198, 234), gehört doch noch ein Zwischenglied, das in der Wechselbewegung von Erleben und Verstehen durch den „wissenstheoretischen" Belang des letzteren bestimmt ist. Dem Einsatz bei der Selbstbiographie vom Erleben aus korrespondiert der beim Verstehen anderer Personen, der von den Lebensäußerungen ausgeht. Und durch diesen Ausgangspunkt wird nun zugleich jener andere, der vom Erlebnis zur Selbstbiographie als dem „Ausdruck der Besinnung des Individuums über seinen Lebensverlauf" hinführte, unterbaut.

Zur „Lebensäußerung" gehört nicht notwendig, wie zur Selbstbiographie, die Absichtlichkeit ihrer Ausdrucksleistung, und das Verstehen ist hier ein „elementares" in dem angegebenen Sinne (oben II, 2, S. 84), daß es sich um die „Deutung einer einzelnen Lebensäußerung", von den Mienen und Gebärden, Bewegungen und Ausrufen an, handelt. So treten nunmehr vor die „höheren Formen des Verstehens", in denen ein Zusammenhang des Lebens aus diesem selbst hervorgebracht wird und zu denen doch auch bereits die Selbstbesinnung und Selbstdarstellung gehört, die „elementaren Formen" desselben, die bis in jene von der Sonderung des Psychischen und Physischen noch unberührte Schicht zurückreichen und, wie Dilthey erklärt, dem „praktischen Lebensverkehr" in der menschlichen Gemeinschaft angehören (VII, 80, 207). Das besagt aber nichts anderes, als daß hier die Stellung eingenommen wird, in der wir die Ausdruckslogik Fuß fassen sahen: daß wir nicht in einer strukturlosen Lebendigkeit, sondern in einer durch Ausdruck und Tat sich gestaltenden Welt leben und daß am Ausdruck zu erfassen ist, wie das Wissen „da ist", mit dem Erleben „ohne Besinnen" verbunden. Dementsprechend fixiert Dilthey als das „Grundverhältnis", auf dem das elementare Verstehen beruht, „das des Aus-

Digitized by Google

drucks zu dem, was in ihm ausgedrückt ist", im Unterschied wiederum zu „dem des Erwirkten zum Wirkenden". Dieses letztere Grundverhältnis kommt hier, wo nicht vom Erleben, sondern vom Verstehen ausgegangen wird, nicht mehr vor der Kategorie der Bedeutung zu stehen, sondern kommt erst zu dem unreflektierten Wissen von der Bedeutung einer Lebensäußerung hinzu in einem Fortgang der Analyse, die von jenem elementaren Verstehen zu den „höheren Formen" desselben aufsteigt, aber so aufsteigend auch nur dem eigenen Gang der Lebensentwicklung nachgeht. Denn das Erwirken schließt sich im Verstehen erst auf, sobald oder insofern dieses „von den Lebensäußerungen eines Menschen auf den seelischen Zusammenhang, den Charakter, oder von einer geistigen Schöpfung auf den Schaffenden zurückgeht". Dieser Übergang ist zwar, erklärt Dilthey, in dem elementaren Verstehen innerhalb des Umgangs mit Menschen und Dingen „gleichsam immer vor der Tür: aber er braucht nicht einzutreten". Während andererseits auch im höheren Verstehen das andere Grundverhältnis, das von Ausdruck und Ausgedrücktem, seine „Selbständigkeit" behält; denn das Verständnis geistiger Schöpfungen ist oft nur auf den Zusammenhang gerichtet, in welchem die einzelnen Teile eines Werkes ein Ganzes bilden (208, 211).

Aber unter den „Lebensäußerungen", die solchermaßen dank dem Ausdrucksverhältnis auf Grund des Darinnenseins in einer geistigen Welt „elementar" verstanden werden, führt Dilthey nun nebeneinander auf nicht nur „die Gebärden und Mienen, Bewegungen und Ausrufe", sondern auch „Worte und Sätze". Und da müssen wir fragen: Darf das Verstehen eines Satzes so schlechtweg neben das von Ausdrucksbewegungen und Ausrufen gestellt werden? das doch sicher nicht erst auf der menschlichen Stufe des Lebensverhaltens auftritt[1]). Dilthey kommt zu dieser Nebeneinanderstellung durch die ausschließliche Beziehung des elementaren Verstehens auf den „objektiven Geist", die die menschliche Umwelt in ihrem wesentlich geschichtlichen Charakter angeht: wie ein Satz nur verständlich ist durch die Gemeinsamkeit, die in

[1]) Vgl. die ausgezeichneten Analysen von Pleßner und Bujtendijk, Die Deutung des mimischen Ausdrucks, diese Zeitschrift I, 1925.

Digitized by Google

einer Sprachgemeinschaft besteht, so wird die Deutung der Gebärden durch die in einem bestimmten Kulturkreis festgelegte Ordnung des Benehmens möglich gemacht, so das Verständnis des Zwecks einer Handlung und der „elementaren Akte, aus denen sie sich zusammensetzt" (das Aufheben eines Gegenstandes, das Niederfallenlassen eines Hammers usf.), dadurch, daß „das Handwerk in den verschiedenen Ländern ein bestimmtes Verfahren und bestimmte Instrumente für die Vollziehung eines Zweckes entwickelt hat". Daraufhin erklärt er:

„Nach der Beziehung zwischen der Lebensäußerung und dem Geistigen, das innerhalb dieser Gemeinsamkeit besteht, ist die Ergänzung des der Lebensäußerung zugehörigen Geistigen zugleich mit der Einordnung in ein Gemeinsames gegeben". (VII, 209, 207.)

Aber sind diese Begriffe von ‚Ergänzung' (falls ‚Ergänzung' nicht wörtlich genommen wird) und ‚Einordnung' — und entsprechend für das Verstehen die nachträgliche Erklärung durch die Analogie mit einem (nur unbewußt vollzogenen) Schlußverfahren — der Schicht des „Verhaltens" angemessen? die doch nach Diltheys eigener prinzipieller Feststellung für den Eingang in die Kategorienlehre „der ausschließliche Angriffspunkt des Verstehens vom Leben" ist (VII, 232). Das, worauf es hier, im Interesse der Ausdruckslogik, ankommt, die seelisch-leibliche Lebens*einheit* — oder genauer, mit Pleßner, der (von Scheler aus) den Begriff des Leibes klar herausgearbeitet hat: die Neutralität des Lebensverhaltens gegenüber dem erst ‚späteren' Unterschied des Psychischen und Physischen — hat Dilthey selber denn auch genugsam betont, und nicht bloß im allgemeinen (VII, 80 u.a.), sondern auch für den jetzt in Frage stehenden Punkt:

„In elementarster Form macht sich hier das Verhältnis zwischen Lebensäußerungen und dem Geistigen, das in allem Verstehen herrscht, geltend, nach welchem der Zug desselben zum ausgedrückten Geistigen in dieses das Ziel verlegt und doch die in den Sinnen gegebenen Äußerungen nicht untergehen im Geistigen. Wie beides, etwa die Gebärde und der Schrecken, nicht ein Nebeneinander, sondern eine Einheit sind, ist in diesem Grundverhältnis vom Ausdruck zum Geistigen gegründet" (VII, 208).

Aber weiter. Während in jener Nebenordnung das Satzverständnis auf die gleiche Ebene mit der Deutung des mimischen Ausdrucks herabgezogen schien, wobei diese aber ins Geistige emporgezogen wurde, erklärt Dilthey nun anderseits, daß das Verstehen eines Satzes „der einfachste Fall" sei, in welchem

Digitized by Google

Bedeutung auftritt" (VII, 235). Und folgerecht geht er dann, um das „Gedeihen" des Begriffs der Bedeutung als einer Kategorie des Lebens genetisch zu konstruieren, von dem im zwei- oder mehrgliedrigen Aussagesatz enthaltenen dialektischen Verhältnis des Ganzen und der Teile aus.

„Dasselbe Verhältnis besteht zwischen den Teilen und dem Ganzen eines Lebensverlaufes... Ebenso verhält es sich mit der Geschichte". „Wie die Buchstaben eines Wortes haben Leben und Geschichte einen Sinn. Wie eine Partikel oder Konjugation gibt es syntaktische Momente im Leben und Geschehen, und sie haben eine Bedeutung" (VII, 235, 291).

Der Anklang an die platonische Darlegung des Beziehungszusammenhanges der Begriffe an der Hand der Grammatik (Sophistes 253) ist unüberhörbar. Und in der Tat: jetzt soll umgekehrt das elementare Wissen von der Bedeutung des Lebens wiederum von der formal-logischen, und zwar apophantisch-logischen Schicht aus erreicht oder doch erhellt, freilich dadurch auch zugleich in seiner Eigenart herausgestellt werden:

„die Beziehung ist von der grammatikalischen wesentlich verschieden. Der Ausdruck des Innern in den Teilen des Lebens ist etwas anderes als das Wortzeichen usw.".

Die wissenstheoretische Reflexion, die von oben nach unten blickt, droht hier dem lebensdenkerischen Zug die Richtung zu verkehren; denn von dem „Nachbilden" als einer genetischen Konstruktion gilt, daß es „ein Schaffen in der Linie des Geschehens ist", während jetzt von dieser Methode wie von etwas Nachträglichem gesagt wird, daß sie einzusetzen habe,

„sobald das Verstehen die Sphäre von Worten und den Sinn derselben verläßt und nicht einen Sinn von Zeichen sucht, sondern den viel tieferen Sinn von Lebensäußerung".

Wir wollen, was die Sache selbst anlangt, nicht etwa das, was hier im Blick steht, leugnen: den Zusammenhang zwischen der „Bedeutung" in dem rein logischen Sinn des Wortes, in dem geradezu der ‚Begriff' als „die allgemeine Bedeutung des Wortes" definiert werden konnte (Sigwart und Husserl), und der Bedeutung als einer „aus dem Leben selbst gewonnenen" Kategorie. Eine Kluft klafft zwischen beiden erst, wenn das Wort, der lebendigen seelisch-leiblichen Einheit zum Trotz, als bloßes „Zeichen", das der „Träger" der Bedeutung sei, hingestellt wird, und wenn des weiteren mit Husserl die Bedeutungen selber als ideale, in sich feststehende Einheiten genommen werden, die erst durch die

Digitized by Google

„Gelegentlichkeit" ihres Gebrauchs innerhalb des menschlichen Lebensverkehrs ins Schwanken geraten. Und ebensowenig wollen wir den in jener Nebeneinanderstellung angezeigten Zusammenhang leugnen zwischen den Worten oder Sätzen und den Mienen, Gebärden, Ausrufen; diese Schicht erstreckt sich ja noch in unsere gedanklich durchgebildeten Sprachen hinein, wo an der unteren Grenze der Rede die Interjektionen stehen. In der „Linie des Geschehens" geht ein Zusammenhang von dem (nicht bloß menschlichen) Lebensverhalten und der zugehörigen Ausdrucksbewegung und Verständigung her aufwärts, der von der anfänglichen ungegliederten leibgebundenen Einheit von Ausdruck und Ausgedrücktem (wie bei Gebärde und Schrecken) zu der strukturellen, in gewissen Grenzen frei beweglichen Beziehung von Ausdruck und Bedeutung hinführt. Nur daß uns fraglich ist, ob diese Linie stetig sei, ob nicht vielmehr — wie schon einmal hervorgehoben wurde — auf ihr ein entscheidender Schritt anzuerkennen sei, der schon bei der hinweisenden Gebärde[1]) zu finden wäre. Ein Tier kann nicht hinzeigen, und das Zeigen (bzw. Heischen) ist dann für die Sätze der Sprache ebenso wesentlich wie das Verhältnis von Ausdruck und Bedeutung.

Die hier zurückbleibenden Schwierigkeiten betreffen letztlich das Problem des Hervorgehens der Aussage und des Erkennens aus dem Lebensverhalten. Daß die Distanzierung (die auch erst das Zeigen ermöglicht) mit jener ‚Rückwendigkeit' des Wissens verbunden ist, scheint uns hier entscheidend zu sein.

[1]) Vgl. Hans Freyer, Theorie des objektiven Geistes (1923), S. 20, 17f. Zu der dort gegebenen Beschreibung der „darstellenden Gebärde" muß jedoch bemerkt werden, daß das wesentliche Verhältnis von Hinzeigen und Vergegenständlichung nicht scharf genug zergliedert ist. Freyer kennzeichnete sie als ein „anschauend Richtungen Auffassen und immanente Beziehungen in der gegenständlichen Sphäre Auffinden". Da ist die „gegenständliche Sphäre", um deren Ursprung es sich handelt, unvermittelt eingeführt. Setzt man aber dafür „Umweltsituation" oder „Umfeld" ein, so deckt sich jene Kennzeichnung, die „den innersten Akt psychischer Menschwerdung" treffen soll, mit den Beschreibungen, durch die man gerade die tierische Intelligenz positiv zu fassen versucht hat. (Vgl. Pleßner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, 1928, S. 267ff.). Indes erklärt Freyer nun auch: „Die Gebärde und das Urteil haben den Sachverhalt zum gemeinsamen Gegenstand ihrer Intention". Aber da wird die „erste Objektivierung" wiederum zu nahe an das spezifisch „logische" Denken herangerückt, entsprechend der geläufigen Definition des Urteils als der „Behauptung einer gegenständlichen Beziehung".

Digitized by Google

Aber gerade für diese entscheidende Frage vermögen wir, wie schon mehrfach betont, auch in Heideggers existentialen Analysen den Aufschluß, den wir suchen, nicht zu finden.

Denn Heidegger behält gerade hier die von Dilthey eingenommene Stellung bei, wenigstens prinzipiell, nämlich soweit als sie mit dem antiken und speziell aristotelischen Stufungsprinzip des Fortganges übereinstimmt. Er geht zwar im Gegensatz zu der erkenntnistheoretischen Tradition und deren Einsatz bei der Wahrnehmung mit einer Entschiedenheit, die ihm nicht genug zu danken ist, von dem Bedeutungsverständnis aus, das zum menschlichen Lebensverhalten gehört, er sieht dasselbe treffend in der Auseinandersetzung mit dem Begegnenden in der Welt (wenn auch unzulänglich in der Fassung dieser Auseinandersetzung als „Zutunhaben mit zuhandenem Zeug") und er führt so den Kampf gegen die „intellektualistische" Erkenntnistheorie zum Abschluß, ja zeigt erst ganz dessen Tragweite für die allgemeine philosophische Logik. Aber an der stetigen Linie des Fortganges von diesem lebensphilosophischen Einsatz aus hält er fest, so daß der von Aristoteles (Metaphysik I, 1) in intellektueller Hinsicht entworfene Stufenaufbau (Wahrnehmung — Erfahrung — Sachkunde des Werktätigen — des Werkleiters — theoretisches Wissen — Philosophie) im Grunde unerschüttert bleibt. Z. B. soll in dem Weglegen eines Hammers — einem Tun, das gewiß nicht erst im spezifisch menschlichen Lebensverhalten möglich ist — das Moment, auf das es dem Logiker bei der Aussage „der Hammer ist schwer" ankommt, derart enthalten sein, daß die prädikative Redeform darauf zurückgreifen und es lediglich in der Weise eines Ausdrucks aufnehmen kann. Doch dies Bedenken wird erst noch weiterhin zu begründen sein. — Bei Dilthey war uns bedenklich, daß er das Niederfallenlassen des Hammers mit dem mimischen Ausdruck sowohl wie den Sätzen der Rede zusammennahm, um das elementare Verstehen schlechtweg an die Sphäre des objektiven Geistes zu binden. Bei Heidegger, der diese Sphäre (oder doch das Geistige in ihr) übergeht, ist aber nicht ohne weiteres sicher, ob er das aus größerer Unbefangenheit tut, wenn er, wie zu Beginn ausgeführt wurde, das Zutunhaben mit Sachen als ein Zu-Sein und Seinsverständnis anspricht.

Digitized by Google

Und so können wir uns auch nicht, solange das ‚Sein' noch im Dunkel liegt, überzeugen, daß es der von ihm geforderten Umstellung in die „Ontologie" bedürfe, um zu helfen, wenn man auf dem Diltheyschen Wege ins Stocken kommt, sondern möchten erst zusehen, ob eine energische Zusammennahme und Ordnung der verschiedenen, auf diesem hermeneutischen Wege liegenden Beobachtungen weiterführt

Wenn es das letzte Ziel der Auslegungskunst ist, „den Autor besser zu verstehen, als er sich selber verstanden hat", dieses Ziel aber, wie Dilthey selbst das entwickelt hat, aus der Lehre vom unbewußten Schaffen hervorgeht (V, 331), so kommt man bei der Anwendung dieses Satzes auf einen philosophischen Autor, dessen Schaffen wesentlich ein Bewußtmachen ist, in Verlegenheit. Es bedarf eines immanenten Richtmaßes für die kritische Interpretation. Und das dürfte in einer gewissen Sorglosigkeit von Diltheys Schaffen oder vielmehr seiner Formulierungen zu finden sein. Oft genug nämlich, wenn die Analyse ins einzelne geht, konzentriert er sich bei diesem Eingehen dermaßen auf das jeweilen im Vordergrund Stehende, daß er das andere, was außerdem auch noch im Blickfeld da ist, ganz vergessen zu haben scheint, und dann wieder stellt er zuweilen die bereits zergliederten Momente wie in einer noch ungegliederten Totalanschauung hin. Ist dies vornehmlich eine Sache des Gedächtnisses, so hat es doch auch eine Konsequenz für die Gewichtsverteilung. Es können bei Dilthey wesentliche Einsichten, die aufblitzten und auch begrifflich festgestellt wurden, wieder durch ihm geläufige oder zeitläufige Formulierungen verdeckt werden (vgl. Vorbericht V, XI). Hieraufhin wird es nicht aussichtslos sein, seiner Intention in bezug auf den Zusammenhang der Lebenskategorien noch weiter nachzugehen. Obwohl er diese Aufzeichnungen nicht zur Veröffentlichung reif befunden hat, ist doch in ihnen sicher — darauf stößt man bei der Beschäftigung mit Dilthey immer wieder — Wesentliches produktiv gegriffen. Und es fragt sich nur, ob es gelingt, soweit durchzusehen, daß die Intention heraus springt.

Im Bisherigen verwirrte uns das Hin und Her. Aber das Verwirrende hat sich doch bereits insofern aufgeklärt, als von den verschiedenen Seiten her dieselben Begriffe, Wirken und Bedeutung, zentral wurden, wenn auch in wechselnder Stellung. Es wurden gleichsam die Gesichtspunkte, da heranzukommen, durchprobiert. Und auch das Hin und Her selber war nichts Zufälliges, sondern beruhte auf einer wesentlichen Schwierigkeit des hermeneutischen Verfahrens selbst. Dieses soll als Nachbilden des Lebenszusammenhanges ein „Schaffen in der Linie des Geschehens" sein und muß doch zugleich als philosophische Aktion des Bewußtmachens die lebendigen Linien des Zusammenhanges, in denen es vorwärtsgeht, erst selber gedanklich ziehen; so kann es sich der Rückbeziehung auf die logische Sphäre der Aussage gar nicht entschlagen, da nur von dieser aus das Lebensband erfaßt werden kann. Dilthey sagt: „Leben erfaßt hier

Digitized by Google

Leben", d. h. es geht nicht bloß mit mit demselben. Eben diese Schwierigkeit aber, die durch die strukturelle Analyse (nicht umgangen, sondern) gelöst werden soll, betrifft nicht bloß das Verfahren, sondern auch die zu analysierende Sache, das Lebensband der Kategorien. Auch hier muß die Aufgabe sein, die Gegenständlichkeit, mit der die Kategorien als begrifflich feststellbare Formen der Aussage auftreten, zusammenzubringen mit dem dynamischen Charakter, der ihnen als „strukturellen Formen des Lebens selbst in seinem zeitlichen Verlauf" eignet. Und darauf werden wir denn auch hingeführt, wenn wir den Einsatz der kategorialen Analyse beim Erlebnis und der Zeitlichkeit, den wir bisher zurückstellten, nunmehr durchverfolgen.

In einer Niederschrift letzter Hand, in der Dilthey den jetzt zu zergliedernden Zusammenhang in einem einzigen Gedankenzug skizziert hat (wir werden sie hernach noch als Ganzes mitteilen), erklärt er sich so:

„Das Grundverhältnis ist, daß *vita motus perpetuus*, Impuls, Streben, Ablauf, und doch zugleich als dieses Durchlaufen, und zwar mit Bewußtsein, ist es zugleich bewußter Besitz und Streben nach Festigkeit, das eben aus dem Verlauf hervorgeht. Beides zusammen: Gestaltung".

An die hier zusammengenommenen Bestimmungen läßt sich das in den zerstreuten Analysen Gewonnene übersichtlich anschließen, und wir tun das in schrittweiser Vertiefung, die ineinandergewachsenen Schichten scheidend.

I. Der ersten von jenen Bestimmungen, bei der sich der Grundsatz von Hobbes einstellte, entspricht Diltheys Einsatz bei der „erlebten Zeit".

„In dem Leben ist als erste kategoriale Bestimmung desselben, grundlegend für alle andern, die Zeitlichkeit enthalten. Dies tritt schon in dem Ausdruck ‚Lebensverlauf' hervor" (VII, 192, 72).

Zeitlicher Charakter und *Ablauf* als Wechselbegriffe, das Bild vom Fluß des Lebens zum Hinweis auf den ständigen Übergang als die reale Form des Lebens, „ein ‚ist' ist nirgend im kleinsten Teil"; doch der Übergang nicht dialektisch, wie in Heraklits Formel für das am Gegensatz erzeugte Leben: „wir sind und wir sind nicht", sondern mit Augustinus als „das rastlose Vorrücken der Gegenwart, in welchem das Gegenwärtige immerfort Vergangenheit wird und das Zukünftige Gegenwart". Das, was wir „Gegenwart" nennen, ist fortrückend-

Digitized by Google

beständige „Erfüllung mit Realität". Gemeint ist hier vorerst ein Fortrücken „in der Zeit" (im Unterschied vom „Fortrücken psychischer Tätigkeit selbst" VII, 231). Und daß wir immer in der Gegenwart leben, bedeutet „das Momentane, beständig Veränderliche, der Zeit Anheimgegebene" unserer Existenz. Die Anschauung von der „Korruptibilität", die, wie Dilthey immer wieder emphatisch betont, den gemeinsamen Untergrund aller Lebenserfahrung bildet (Typen 8 u. a., VII, 325), ist damit an „die erste kategoriale Bestimmung" des Lebens angeknüpft. In der Zeitgebundenheit ist das Schicksal der Endlichkeit beschlossen, und dies sich klar zu halten, ist für die menschliche Selbsterkenntnis ebenso wesentlich wie die Erfüllung mit dem platonischen Enthusiasmus:

„Alles große Leben entspringt aus der Begeisterung, die in der höheren Natur des Menschen gegründet ist". Aber „Jede Art von Begeisterung für menschliches Tun und menschliche Werke ist nur gesund, wenn das Bewußtsein der Endlichkeit sie begleitet" (V, 348, CXV).

So bestimmt die Zeitlichkeit nicht bloß die Ablaufform, sondern auch „den Gehalt unseres Daseins", und zwar „nach allen Richtungen". Und das hat wiederum nicht bloß „weltanschaulichen" Belang, sondern in dem radikalen Ausschluß von „Zeitlosigkeiten" jeglicher Art macht sich die prinzipielle Stellung der Lebensphilosophie gegen transzendente Setzungen geltend (VII, 334; oben S. 26).

Dieser Zug der Abwehr ergreift denn auch die andere Bestimmung, die nach jenem „Grundverhältnis" mit dem Ablauf „zugleich" zu erfassen ist: das „mit Bewußtsein" Durchlaufen. Daß „der ganze Charakter" des Lebens durch die Zeit bestimmt ist, erläutert sich so (VII, 229):

„Das Verhältnis der Korruptibilität in ihm und daß es doch zugleich einen Zusammenhang bildet und darin eine Einheit hat (das Selbst)",

für das Selbst aber — oder wie Dilthey noch lieber sagt: die Selbigkeit — gilt die Abwehr der Transzendenz erst vollends. Dilthey erklärt:

„Ich habe früher die Transzendenz der Gegenstände aufzuheben gehabt, und jetzt habe ich es mit der Aufhebung der Transzendenz der Subjektivität... zu tun. Wir wissen von keinem erlebbaren oder erfahrbaren Träger des Lebens. Dieser wäre zum Leben selbst transzendent. Er gehörte in die Klasse von Begriffen wie Seele oder Gegenstand jenseits des Bewußtseins... Ich, Seele sind hinzugefügte Zeitlosigkeiten. Wir wissen aber von nichts als Geschehen und haben kein Recht, einen Träger desselben hinzuzufügen, da dies eine Übertragung des Substanzbegriffs auf die Welt des Erlebens wäre" (334).

Digitized by Google

Bloßes Geschehen — aber Lebensgeschehen! das trotz des „Flusses" einen Zusammenhang bildet. *Zusammenhang* ist die nächste Kategorie. Dilthey führt sie denn auch gelegentlich, in einer schematischen Übersicht (362), unmittelbar nach der des Ganzen und der Teile auf, die von der formalen Logik her an den Beginn der Lebenskategorien zu stehen kam. So wird das Problem, das in dem Fortgang von den „formalen" zu den „realen" Kategorien lag, jetzt spruchreif. „Zusammenhang" ist die mit dem Substanzbegriff konkurrierende geschichtliche und also immanente Kategorie.

„Die Subjekte der Aussagen über die geschichtliche Welt vom individuellen Lebensverlauf bis zu dem der Menschheit bezeichnen nur eine bestimmte Art von Zusammenhang in irgendeiner Abgrenzung" (197).

Sie reicht bis in die Systematik der geistigen Welt, als die Kategorie, unter der Religionen, Staaten usw. zu begreifen sind als „überall durch die Geschichte hindurchgehende Zusammenhänge", die auszusondern und deren „Leben" zu studieren die Aufgabe ist (362, 246). — Aber wie ist das zu fassen, daß das Leben einen Zusammenhang bildet? Das ist die Hauptfrage.

Die Antwort soll, wie gesagt, schrittweise erfolgen. Zunächst lautet sie: *Wirkungszusammenhang*. Diese Antwort ist nun freilich nicht eindeutig. Denn der Begriff „Wirkungszusammenhang" hat bei Dilthey einen eigenen, vollen, von der Anschauung der geschichtlichen Wirklichkeit erfüllten Sinn, der es ermöglicht, selbst die Philosophie — wir kamen darauf gleich zu Beginn (I, 2, S. 17) — auf ihr lebendiges Dasein hin als einen Wirkungszusammenhang zu begreifen. Und eine der geläufigsten Prägungen Diltheys ist der Ausdruck: „Erwirken", wiederum in dem eigenen Sinn eines strukturell gesehenen „Hervorbringens" aus dem Leben. Aber eben als ein Lebensbegriff enthält er, der Mehrseitigkeit des Lebens selber entsprechend, auch ein Moment in sich, das die innerhalb der menschlich-geschichtlichen Welt gleichsam nach abwärts liegende Schicht betrifft, und so erfolgt hier ein Anschluß an die alte logische Überlieferung mit der Kategorie: *Tun und Leiden*. Er kann erfolgen, weil „Tun und Leiden" im Unterschied zu dem — auf Kants Kategorientafel dafür eingesetzten — Begriff der Ursache und Wirkung ein vor der wissenschaftlichen Bearbeitung sich

Digitized by Google

ergebender Lebensbegriff ist, der den Natur-Hintergrund des menschlichen Daseins nur offen hält. Aber gegenüber dem Fortgang von der Zeit zur Bedeutung ist dies die umgekehrte Richtung: eine unter andern in dem ‚weitstrahlsinnigen' Ganzen des Lebens. — Aus der Beschreibung der Zeitlichkeit geht hervor, daß es

„nichts Seltsameres gibt als die Art von Zusammensetzung, die wir als ein Stück Lebensverlauf kennen; nur das bleibt immer ein Festes, daß die Strukturbeziehung seine Form ist" (194).

Für die *Struktur im Zusammenhang* selbst aber gilt, daß sie primär als Erwirken erfahren wird, derart daß „unser Wissen vom Erwirken den eigentlichen Lebenszusammenhang uns zugänglich macht" (328).

Auch unser Wort ‚Ich' bezeichnet nur „das innere Strukturgefüge" des seelischen Zusammenhanges (22), also eine bestimmte Art von Zusammenhang, der sich realiter abgrenzt, und nicht etwa einen vorgängigen Kraftmittelpunkt. Der Rückgriff auf „Kräfte als Erwirker des Geschehens" ist ebenso wie die Annahme von Substanzen als Trägern desselben ausgeschlossen, hier wie bei allen Subjekten von Aussagen, die nicht in den Bereich der Naturerkenntnis fallen (197). Ja, auch

„das Wirken des Selbst ist uns unbekannt... Im Erleben ist uns das eigene Selbst weder in der Form seines Ablaufs noch in der Tiefe dessen, was es einschließt, erfaßbar".

Aber Dilthey sucht doch eine Entscheidung in der Frage, die seit Leibniz die Psychologie spaltet, und findet sie auf dem Weg über den Ausdruck in dem positiven Sinne, daß seelisches Geschehen nicht bloßes Passieren, sondern Tätigkeit ist (239, 220, 231).

„Leben heißt tätigsein, fortschreiten". Das Leben „mit seinem der Zukunft sich verlangend, tätig und frei Entgegenstrecken" (274. 191).

So kann er nicht nur an Leibniz, sondern an Fichte sich anschließen für den „Anfang eines Neuen", der eben in der Auffassung des Ich als „Leben, Tätigkeit, Energie" und der entsprechenden Prägung von „Energiebegriffen" besteht (333, 280). Indes: auch nur dieses, worin er Fichtes Ausgangspunkt mit dem der historischen Schule und der Goetheschen Poesie verwandt findet, hält er fest: „überall in der Reaktionsfähigkeit des Selbst und in der Entwicklung das Leben sehen". Er erklärt wohl:

Digitized by Google

„Wie der Lebensverlauf durch das Bewußtsein der Selbigkeit in seiner Abfolge zusammengehalten wird, haben alle Momente des Lebens in dieser Kategorie der Selbigkeit ihre Grundlage" (247).

Aber über die Einheit des Bewußtseins, von der er gleichfalls — von Kant her — wohl bemerkt, daß „wir nur vermöge ihrer Zusammenhang auffassen", „nur vermöge ihrer Zeit für uns da ist" (192, 195), erfahren wir nichts. Jedenfalls nichts, was über die Feststellung (aus früherer Zeit) hinausreicht:

„Dies ist eben seelische Lebendigkeit. Wir vermögen sie zu erleben, aber nicht durch Begriffe hinter sie zurückzugehen." „Selbigkeit ist die intimste Erfahrung des Menschen über sich. Sie ist nicht Identität. Ichbewußtsein ist ein anderer Ausdruck dessen, was wir in dieser Selbigkeit inne werden. Wenn die Reflexion Konstanz und Einheit des Ich trennt von der Veränderlichkeit und Mannigfaltigkeit seiner Zustände und Vorgänge, so ist dies schon eine den Lebenszusammenhang überschreitende Zerlegung."

An diesem Punkt wird es noch dringlicher als bisher, die schon erörterte immanente Rückwendigkeit des Wissens und ihre Korrespondenz zu dem „gegenständlichen Auffassen" zu betonen, und wir werden von da aus das Anliegen Heideggers würdigen können, das ihn treibt, die „Selbstheit" und Selbständigkeit des Daseins im Gegenzug zur „Selbigkeit" herauszuarbeiten (317, 375, 434).

Was nun aber das „Wissen vom Erwirken" selber anlangt, so ist auch dieses wiederum nach zwei Seiten hin gesehen, sozusagen von außen und von innen.

a) Einerseits handelt es sich um die Lage des Menschen in der Welt, das Einwirken und Einwirkungen Erfahren unter Lebensumständen, also die Hinsicht, in der das „Leben" bestimmt wurde als „das Selbst in seinen Relationen als Lebendigkeit": in *Lebensbezügen*.

Den „ursprünglichsten" unter den Zusammenhängen, die durch die Geschichte hindurchgehen, „bildet der Lebenslauf eines Individuums in dem Milieu, von dem es Einwirkungen empfängt und auf das es zurückwirkt".

„Leben ist der Zusammenhang der unter den Bedingungen der äußeren Welt bestehenden Wechselwirkungen zwischen Personen, aufgefaßt in der Unabhängigkeit dieses Zusammenhanges von den wechselnden Zeiten und Orten" (246, 248).

Individuum, Milieu: diese hier auftretenden Begriffe müssen abwegig, ‚objektivistisch' oder doch vorgreifend erscheinen; indes: sie sind unverbindlich. Denn hier greift die „Aufhebung der Transzendenz" ein, für die sich Dilthey auf seine

Digitized by Google

psychologischen Abhandlungen, von der über die Realität der Außenwelt an, beruft[1]).

„Die äußeren Objekte, ... äußeren Vorgänge sind ein Bestandteil von Erlebnissen. Als solche gehören sie dem Leben selber an. Sie sind ja auch nicht bloß optische Phänomene. Ihre Realität ist eben die, welche in dem Lebensbezug des Verhältnisses von Impuls und Hemmung, von dem Druck eines Unabhängigen, sonach von Wirken auf ein wollendes Subjekt besteht. Diese Erlebnisrelationen drückt mein Bewußtsein von Realität eines Vorgangs, der mich betraf, aus."

So ist auch das Wissen vom Erwirken etwas Primäres, es gehört dem Erleben an und entsteht nicht erst, wie es vordem (vom elementaren Verstehen her) erschien, durch Rückschluß von den Lebensäußerungen auf den Träger des Handelns. Wieder ist der Erlebnisausdruck der eigentliche Beweis.

„Das Wirken selbst wird erlebt; würde es nicht erlebt, dann fände es nicht einen so direkten und mächtigen Ausdruck in der Dichtung und Geschichte", sowie in der Religion: „Die Macht des Erwirkens, die Unwiderstehlichkeit, mit der ein Mensch, aller Vernunft zum Trotz, wie bezaubert und gezwungen ist, den Gegenstand dieses Gefühls an sich zu reißen; die Abgründe des Menschlichen, die eben in diesem Zwingen und Bannen und in Sklaverei Versetzen sich auftun..." (328).

Dilthey formuliert, obwohl er ausdrücklich hervorhob, daß die „äußeren Gegenstände" ja nicht bloß optische Phänomene sind, von der Psychologie her:

„Bilder, welche die Sinne darbieten, oder Gedanken über sie lösen Gefühle der Befriedigung, der Erweiterung unserer selbst und der Erfüllung unseres Wesens aus, und diese erwirken nun das Streben und den Willensentschluß, den Zustand festzuhalten."

Aber er korrigiert sich selber, wie es das Ausgehen vom Verhalten, vom Lebensbezug fordert. Durch diese Begriffe wird gerade die „Annahme ausgeschaltet", daß der „Bezug bloßen Auffassens" und entsprechend das bildhaft Gegenständliche — z. B. auch, wenn ich in eine Landschaft blicke — das Primäre sei.

[1]) VII, 334, 332; vgl. V, LVI. An diesen Ausführungen des Vorberichtes muß gegenüber Heidegger festgehalten werden, der sich (205 Anm.) in seiner Kritik Diltheys wieder an die an der Spitze der Realitätsabhandlung stehende Erklärung halten möchte, in der der Ausgangspunkt des Cartesius als der endgültige angenommen zu sein scheint. Weitere Belege für die Diltheysche Stellung finden sich jetzt in Bd. VIII (Weltanschauungslehre), z. B.: „Die Alten zergliedern den Vorgang, in welchem die Welterkenntnis entsteht; dagegen Augustin und Descartes gehen von der künstlichen Isolierung des in der inneren Erfahrung gegebenen Subjektes aus, sie stellen sich die unauflösliche Aufgabe, durch den bloßen Denkvorgang eine Brücke zu schlagen von der inneren Erfahrung des Subjektes zu den anderen Gliedern, die in der Relation des empirischen Bewußtseins unzerstörbar enthalten sind."

Digitized by Google

„Daher darf man das so vorhandene Erlebnis des Momentes in bezug auf die Landschaft nicht Bild nennen. Ich wähle den Ausdruck ‚Impression'. Im Grunde sind mir nur solche Impressionen gegeben. Kein von ihnen getrenntes Selbst und auch nicht etwas, von dem es Impression wäre. Dies Letztere konstruiere ich nur hinzu" (229).

Wozu nur noch zu bemerken ist, daß von den „Impressionen" in dem eigenen, vollen Sinne, den dieser Humesche Ausdruck durch die Einstellung auf den Lebensbezug bekommt, auch nicht mit den Empiristen gesagt werden darf, sie seien „gegeben", sondern — wiederum nach Dilthey selbst — daß sie „unmittelbar als Realität auftreten" (VI, 314). Impression oder besser einfach: „Eindruck"; denn das schlichte Wort ist hier eher am Platze als der emphatische terminus. Das Gesehene, das Gesichtete ist ursprünglich eben das, was Eindruck auf die Sehenden macht. So schließt sich an diesen Begriff der des „Berührtwerdens" an, den Dilthey in der Theorie der Geschichte als Grundlage des Verstehens angegeben hat:

„Ich finde mich in meinem Lebenszusammenhang von einem lebendigen Punkt in einer andern Natur innerlich berührt. Ich verbinde von diesem Lebenspunkt aus die dahin konvergierenden Züge." (V, C.)

Lebenspunkt oder „Eindruckspunkt", Sichberührtfinden durch „etwas Wirkendes in einer andern Natur": so, im Sinne eines Lebensbegriffs verstanden, umfaßt der Einsatz bei den „Eindrücken" mit dem Moment des „Erwirkens" zugleich dasjenige Moment im Psychischen, das der hermeneutischen Kategorie der „Bedeutung" entspricht. Dann aber ist der hier abgewehrte Ausdruck „Bild" auch gar nicht so abwegig, da er die Beziehung auf die „bildende Psyche" festhält und also zur Aussprache bringt, daß es sich nicht um ein bloßes Gegeben-bekommen, sondern um das Wechselspiel von Geben und Nehmen handelt. Die Abwehr richtet sich im Grunde nur gegen die von der griechischen Überlieferung bestimmte Fassung des Bild-Verhältnisses als eines reinen Anschauens vorgängiger bildhafter, ja geradezu urbildlicher Gegenstände. Platon fand den Vorzug des Gesichts darin, daß es uns die Bewegungen der Gestirne oder vielmehr die Vernunft in diesen Umläufen ansichtig macht, und führte dementsprechend auf diese göttliche Gabe des Gesichts das Forschen der Menschen nach dem Wesen des All und also den Ursprung der Philosophie

Digitized by Google

zurück (Timäus 46, Fibel 38). Da ist zwar gewiß das Gesicht auch nicht als etwas bloß Optisches genommen, und man darf schwerlich bei dem platonischen *eidos* auf „die ‚optische' oder ‚okulare' Bedeutungskomponente", die in dem griechischen Ausdruck mitschwingt, ein solches Gewicht legen, wie es von Heidegger her geschieht (Husserls Jahrbuch VIII, 622). Aber die griechische Antezipation des Vorranges der reinen Theorie ist dadurch unzweideutig ausgeprägt (Fibel 37, 273). Während für uns die Aufgabe gerade ist, die Linien des Fortganges zur Gegenständlichkeit hin zu ziehen, und zwar immanent zu ziehen. Diese Aufgabe wird von dem Lebensbegriff des „Eindrucks" aus aufs neue sichtbar.

Damit setzt sich die bei der ‚Reflexivität' des Wissens eingeleitete Erörterung (oben II, 2, S. 79) fort. Die eigenen Spuren des Diltheyschen Weges führen dahin. Denn jener Begriff der „Impression", der innerhalb der kategorialen Analysen nur einmal vorübergehend auftaucht, ist nichts Sporadisches, ein Einfall, sondern schreibt sich von psychologischen Untersuchungen her, die — im Hinblick auf die nachbildende Phantasie — eben jenen eindruckhaften Charakter des „Bildes" herausstellten.

„Wenn ich mich eines erschütternden Erlebnisses erinnere,. . . vollzieht meine Phantasie diese ihre Arbeit nie direkt, sondern von der Erinnerung des Bildes aus, d. h." — auf diese Erklärung legen wir den Ton — „des tatsächlichen Lebensmomentes in seinen inhaltlichen Bestandteilen . . .", des „Lebensmomentes, in welchen der Affekt beschlossen ist." Wie es „der Kunstgriff des Dichters ist, der mich mit ersonnenen Personen oder mit seinem eigenen Selbst leiden oder jubeln läßt: aus dem Bilde die Leidenschaft hervortreten, aus der Situation das Gefühl hervorspringen zu lassen." Und in bezug auf das Wort Schillers vom Dichter als dem wahren Menschen: „Das Bewußtsein erträgt weder Isolierung noch Subjektivität, sondern strebt nach der Wiederherstellung seines natürlichen Zustandes der vom Gegenstand erfüllten Anschauung. Durch die Funktion der Einbildungskraft, welche ergänzt, haben wir in der mit dem Auge umfaßten Abendlandschaft die Welt. Dies als dem Dichter eigen zu bezeichnen, ist der Irrtum, welcher dessen Geschäft vom Menschen isoliert. Wir sind alle Dichter, wenn . . ."

Hier ist die Linie des Fortganges deutlich. Wenn wir vorhin, bei der Einführung des Begriffes „Impression" für diesen „natürlichen" Zustand, hörten, das Selbst sei „nur hinzukonstruiert", so darf das nicht beim Worte genommen werden. Denn *Ich* und *Selbst* müssen in Diltheys eigenem Sinne zu den Lebens-

Digitized by Google

begriffen, den ‚Aussprüchen' gestellt werden; sie sprechen die wesentliche Rückwendung auch dann der typischen Form nach aus, wenn der von sich in der ersten Person Redende noch über keinen Eigengehalt des Daseins in (subjektiver) Selbständigkeit verfügt, sondern, ganz eingebettet in die gemeinsame geistige Welt, sich sozusagen nur morphologisch in dem Verbande abgrenzt[1]), wenn also — was Heidegger als ein Kennzeichen des „uneigentlichen" Daseins angibt — die Ichrede nicht mehr (aber auch nicht weniger!) besagt als „man" oder genauer: „man-selbst". Das Wort ‚Selbst' aber (das homerische *autos*) ist ursprünglich auf die leibhaftige Lebenseinheit bezogen, und da setzt Dilthey ein, wenn er erklärt:

„Der Lebensverlauf, der sich an einem Körper abspielt, wird als ein Selbst in den Verhältnissen von Intention und Hemmung, von Druck der Außenwelt unterschieden von dem Außen — dem Nichterlebbaren, Fremden."

Der Lebensverlauf aber ist das „nächste Subjekt" der Kategorien (mit Heidegger: das „Wer" des Daseins), weil er der ursprünglichste unter den Zusammenhängen ist, die in verschiedener Abgrenzung zum Ansatzpunkt von Aussagen genommen werden: dem Lebensverlauf gliedern sich die „Impressionen" ein; die Aussagen, durch die er bestimmt wird, gehen wiederum auf „Prädikationen aus dem Leben" zurück, und so gilt auch von seiner Unterscheidung als eines „Selbst" das, was von den Lebenskategorien insgesamt gilt, daß wir uns mit ihr „innerhalb der Erlebnissphäre", also nicht in „bloßen Konstruktionen" von Gegenständen bewegen (VII, 203). — Und andrerseits: Dilthey hat wohl unter dem Eindruck von Husserls Erneuerung der Aristotelischen Intentionalitätstheorie verschiedentlich den Einsatz bei der Aussage ausprobiert, der sich an die in dieser ausgeprägten Relationen des An, Über, Auf usw. hält, ja er stellt in diesem Zuge sogar einmal die „Beziehung" vor das „Verhalten" (VI, 318); aber das ist einer der vielen Fälle, in denen er sich seine eigene Intention durch Angleichung an imponierend Festgelegtes verdecken läßt. Durch die Ausführungen dieser Arbeit wird deutlicher geworden sein, was im Vorbericht

[1]) Von den Gestaltungen der Persönlichkeit (1911), S. 86ff. Wolframs Parzival, Deutsche Viertelj. V, 233.

Digitized by Google

formuliert wurde: ‚Der Lebensbezug tritt an die Stelle des Ausgehens von der Intentionalität' (V, LVIII). Und das zeigt sich auch, wenn Dilthey erklärt:

„Erleben und Erlebnis sind nicht eins vom andern abgeteilt; es sind Ausdruckswendungen für dasselbe". „Was meine Anschauung umfaßt, von dem wird ein Teil durch die Bedeutsamkeit in den Blickpunkt erhoben, apperzipiert, dieses wird dann unterschieden von den nicht apperzipierten geistigen Vorgängen. Dies ist, was wir Ich nennen, und es besteht das doppelte Verhältnis: ich bin und ich habe" (VII, 230).

Doch hier greift bereits die Kategorie der „Bedeutung" ein, und zwar sowohl für die Einheit des Erlebnisses (des Erlebten) wie die des Erlebens, des „Ich" des Individuums also, bei dessen Gestaltung dann wiederum die Doppelseitigkeit zu fassen ist: die Formierung durch die objektiv-geistigen Zusammenhänge, deren Gefüge das Individuum „an sich zieht", die Richtung seines Wirkens bestimmend, und die „Besonnenheit, welche mitten im Leben und Wirken über ihm steht und es sich gegenständlich macht" (VII, 248). Auf diese Stelle, wo die „Bedeutung" einsetzt, kommt es uns an, aber wir müssen sie erst noch erreichen von dem Wirkungszusammenhang aus. Und eben dahin werden wir geführt, wenn wir nun von der andern, inneren Seite her diese Kategorie aufnehmen.

b) Das wesentliche Phänomen ist hier, daß zeitlich mehr oder minder weit zurückliegende Erlebnisse in der Gegenwart „fortwirken", im Unterschied zu solchen, die „ganz vergangen" sind.

„Ein Entschluß wirkt Handlung, welche sich über viele Jahre erstreckt; sie sind unterbrochen oft auf lange Zeit durch Lebensvorgänge ganz anderer Art; aber ohne daß eine neue Entschließung in derselben Richtung stattfände, wirkt der Entschluß auf die Handlung... Ein Lebensplan besteht, ohne daß eine neue Prüfung desselben eintreten müßte, fort, und verbindet Entschlüsse, Handlungen, Widerstand, Wünsche, Hoffnungen der verschiedensten Art miteinander."

An solchen und anderen Beispielen — daß in einem Moment der Vergangenheit eine Bindung für die Zukunft durch die Tat oder durch ein äußeres Ereignis sich vollzog usw. — stellt Dilthey fest:

„Es gibt Zusammenhänge, die ganz unabhängig von der Aufeinanderfolge in der Zeit, der direkten Beziehungen des Sichbedingens in ihr die Teile des Lebensverlaufs zu einer Einheit verknüpfen."

Und hierauf gründet er nun mit gleicher, wo nicht stärkerer Betonung als auf

Digitized by Google

jenes Wissen vom Erwirken, das auf die Kategorie: Tun und Leiden zurückführte, die Erfahrung der Einheit des Lebensverlaufes und die Sicherheit derselben (VII, 71, 228, 233, 257, 325).

Dieses Phänomen führt zu der Kategorie der Bedeutung hin. Aber wie? Das Wesentliche, das hier hinzukommt, liegt nicht darin, daß jetzt der ganze, durch die Zeit hin sich erstreckende Zusammenhang in Betracht kommt, der „die Glieder des Lebensverlaufs von der Geburt bis zum Tode verbindet", während es sich vorhin um das (allgemeine) Wissen handelte, das uns „den eigentlichen Lebenszusammenhang" überhaupt erst „zugänglich macht" (71, 328). Vielmehr ist auch die jetzt zu betrachtende Art des Zusammenhanges bereits an den einzelnen Erlebnissen aufweisbar, und nach dem Prinzip: „Leben Ganzes" ist sowohl jenes unmittelbar erlebbare Erwirken wie dieses Fortwirken nur ein in der Abstraktion isolierbarer herausanalysierter Teil im Ganzen. Beide Erlebnisse treffen aber nun nicht bloß in der durch die Kategorie: „Wirkungszusammenhang" bestimmten Hinsicht zusammen, sondern zugleich in bezug auf die ‚*Bestimmtheit der Einzelexistenz*'. Und da bahnt sich der Fortgang an, der vom „Wirkungszusammenhang" zur „Bedeutung" führt.

In einer einfach reihenförmigen Anordnung der Lebenskategorien (einer von den verschiedenen Anordnungen, deren Wechsel den von Dilthey intendierten Syndesmos so undurchsichtig macht) wird „die Bestimmtheit der Einzelexistenz" gleich nach „Zusammenhang" und „Struktur im Zusammenhang" aufgeführt, worauf dann folgt: *Einzelexistenz als Kraft in der Wechselwirkung der Kräfte* (362, 244, 253). Das entspricht offenbar jener ersten Festlegung des Strukturzusammenhanges auf das Erlebnis des Erwirkens. Und so wird man in diesen beiden neu hinzukommenden Kategorien zunächst die analytische Formel für jenes mit den Begriffen Individuum und Milieu nur hindeutend umschriebene Phänomen des Erwirkens finden dürfen. Aber zugleich, ja noch eher wird auch jenes andere, als „Fortwirken" bezeichnete Phänomen davon betroffen, und zwar von Grund aus: auf die Möglichkeit solchen Fortwirkens hin. Es ist nur möglich, sofern ein Einzelleben als ein von innen Bestimmtes sich in und für sich abzuschließen vermag. Von der „Kategorie des

Digitized by Google

qualitativ bestimmten Einzeldaseins" erklärt Dilthey geradezu, daß sie „in der Biographie entsteht" (252). Diese Formulierung ist zweideutig, wie der Ausdruck ‚Geschichte' überhaupt, nach dem geläufigen (von Heidegger so bezeichneten) Unterschied von „Objekt-" und „Vollzugs-Geschichte". Der Ort der „Entstehung" jener Kategorie ist nicht erst in der biographischen Vergegenständlichung, sondern in der Sphäre der *bioi* selber zu suchen. Die Erklärung ist in demselben Sinne zu nehmen, wie jene prinzipielle, daß „Sinn und Bedeutung erst im Menschen und seiner Geschichte entstehen" mögen. Es handelt sich um die Biographie als den Grundkörper der geschichtlichen Wirklichkeit. Und das Problem ist: wie ein solcher, von der organischen Ganzheit unterschiedener Zusammenhang sich ursprünglich innerhalb des umfassenden Lebensgeschehens „abgrenzt" (vom Erleben aus gesagt) oder (vom Verstehen aus) „hergestellt" wird. Auf diesen von innen bestimmten Zusammenhang des *bios* als solchen, auf seine Eigenart, seine innere Form, und nicht auf die zeitliche Erstreckung desselben von der Geburt bis zum Tode, ist jene Kategorie bezogen, derart, daß sie durch den ganzen Aufbau desselben hindurchgeht. Sie reicht zurück bis in die „kleinsten Einheiten", aus denen er sich zusammensetzt — das Erlebnis ist „eine qualitativ bestimmte Realität" —, und vorwärts bis zur Menschheit, bis zu dem „Subjekt aller Ausdrücke" in den Geisteswissenschaften (VII, 253, 144, VI, 316). Überall, sobald die Analysen über die (noch neutral faßbare) Form der Zeitlichkeit hinaus fortgehen, kommt demgemäß sogleich das Problem der Individuation in Betracht. Und wie nun für die geisteswissenschaftliche Hermeneutik in der Individuation die Bedeutsamkeit des lebendig Wirklichen (im Unterschied zu der gedankenmäßigen Durchsichtigkeit) sich auftut, so muß auch in der kategorialen Analyse die Beteiligung der Bedeutung an der Bestimmtheit der Einzelexistenz sich zeigen. Das ist das Wesentliche, was mit jenem Phänomen hinzukommt. Aber wiederum nur allmählich, in schrittweiser Vertiefung, kommt es in Sicht.

Der erste Schritt betrifft das „*Fortwirken*". Dilthey schließt diesen „neuen Zug des Lebens", der nach dem Beginn mit der erlebten Zeit „nun sichtbar wird", zwar einreihig-unmittelbar an die Beschreibung der Zeitlichkeit an im

Digitized by Google

Fortgang zur Kategorie der Bedeutung hin. Und er holt dann erst später (nachdem er die zentrale Stellung der Bedeutung bereits herausgearbeitet hat, ja schon bis zur Selbstbiographie vorgedrungen ist) das Übergangene nach mit dem zur Ergänzung angehängten Zusatz:

„Und hier entsteht nun im Zusammenhang mit den Kategorien des Tuns und des Erleidens die der Kraft" (202).

Aber wie er jenen „neuen Zug" beschreibt, packt er ihn dóch gerade vom Wirkungszusammenhang aus an. Das, was zunächst fixiert wird, ist „das Fortwirken der Vergangenheit als Kraft in der Gegenwart": daß neue Lebensteile

„als wirkend erlebt werden können rückwärts als mit erinnerten wirkenden Gliedern in einem Wirkungszusammenhang" (248).

Und dieses Moment läßt sich nun, wenn es für sich genommen wird, ohne Rückgriff auf so etwas wie Bedeutung und Erinnerung fassen, wenigstens ohne die „Erinnerung" im eigentlichen Sinne des Wortes, so daß nur die *mneme* und nicht die zum menschlichen Lebensverhalten gehörige Besinnlichkeit in Betracht kommt. Man kann die Fiktion machen — und Dilthey macht sie —:

„Man denke sich einen Menschen, der kein Gedächtnis seiner eigenen Vergangenheit hätte, sondern stets nur aus dem, was diese Vergangenheit in ihm gewirkt hätte, ohne irgendeines Teiles derselben bewußt zu sein, dächte und handelte" (VII, 279).

Das entspricht Leibnizens Erklärung des Wesens des Körpers: *mens momentanea sive carens recordatione*, oder noch näher Bacons Bild von dem „Riesen ohne Auge", welches der Zustand der Menschheit wäre, wenn sie ohne geschichtliche Besinnung lebte. Es bliebe dann als wesentlich für den Charakter jedes Lebenslaufs das Doppelverhältnis zurück des von außen Bedingt- und von innen Bestimmtseins, aber dieses von innen Bestimmtsein reduzierte sich auf das (unterbewußte) Fortwirken des durch bewußte Akte erworbenen seelischen Zusammenhanges.

Darauf also würde jenes „Grundverhältnis" hinauslaufen, an das wir anknüpften, daß das Leben „Ablauf, motus perpetuus, und zugleich bewußter Besitz, Streben nach Festigkeit ist, das aus dem Verlauf hervorgeht". Die Auf-

Digitized by Google

lösung der *usia* in den Wirkungszusammenhang, wie sie Platon im Blick auf Demokrit als die Stellung der „Erdstämmigen" gegenüber den „Ideenfreunden" in der „Gigantomachie" um die Bestimmung des Seins dargelegt hat, oder, mit den Begriffen von Trendelenburgs Weltanschauungslehre, die Entscheidung für die „Kraft" im Gegensatz zum „Gedanken" wäre hierin beschlossen.

Und darüber kommen wir auch noch nicht hinaus, wenn nun an jenes Grundverhältnis ohne weitere Vermittlung, als immanente Synthese angeknüpft wird: „Beides zusammen: Gestaltung". Denn die Gestaltung — oder genauer die *Entwicklung*, die ihr in der Ordnung der Kategorien vorangeht, — erhält bei Dilthey in seinen letzten, freiesten Äußerungen, in denen sich die Tendenz durchsetzt, „den Charakter des Lebenslaufs ganz unbefangen aufzufassen", einen Sinn, der auf der Linie jenes Hobbesschen Satzes vom Leben als beständiger Bewegung verbleibt.

„Alle Theoreme von einer in Stufen aufwärtsschreitenden Entwicklung müssen wir fahren lassen." „Wohl enthält der Fortgang in sich eine Zunahme der Deutlichkeit, der Differenzierung usw. im Subjekt. Aber der Lebensverlauf kann ohne die Realisierung einer höheren Bedeutung an die Naturgrundlage von pflanzenhaftem Wachstum, Höhe und Niedergang zwischen Geburt und Tod gebunden bleiben, wie in den niederen Regionen des Lebens. Er kann früh sich abwärts neigen, aber bis zum Ende auch aufwärts gehen" (VII, 275).

Das Hinausdrängen über jeden — immer nur momentanen — Zustand des Gleichgewichts, diese Ruhelosigkeit, in der „der eigentliche Sitz der Lebendigkeit des seelischen Lebens" ist; das, noch einmal mit Hobbes zu reden, *ad fines semper ulteriores progredi*, begreift sich von der Kategorie: „Bestimmtheit des Einzeldaseins" aus durch das in der individuellen Bestimmtheit enthaltene Verhältnis von innerer Kraft und innerer Grenze. Denn dies Verhältnis entspricht der Doppelseitigkeit des von innen Bedingt- und von außen Bestimmtseins, da die Begrenztheit des Einzeldaseins als „innere Grenze" nur auftreten kann, insofern es sich unter dem Druck der Lebenslage als „von außen" bestimmt findet, wie umgekehrt ein solches Bestimmtsein nur insofern möglich ist, als das Einzeldasein an seiner Begrenzung leidet und sie von innen her zu überwinden strebt. So erklärt Dilthey, daß „aus der Bedingtheit der Wille zur Macht folgt, aus der inneren Grenze der Wille zur inneren Freiheit".

Digitized by Google

„Singular ist ja jedes Gegebene, sei es organisch, anorganisch oder geistig. Auch daß wir denkend und reflektierend den psychophysischen Vorgang auffassen, würde demselben ein Merkmal hinzufügen, aber bezeichnet doch nicht vollständig, was diesen Zusammenhang charakterisiert. Der psychische Zusammenhang ist hier strukturell. Er ist ein Wirkungszusammenhang, in welchem das Erwirkende als psychischer Tatbestand fortbesteht und auf das Erwirkte bezogen wird" (257).

Und in diese dynamischen Verhältnisse löst sich die Kategorie des „*Wesens*" samt der der Entwicklung auf (332, 244). Auch das Sich-der-Zukunft-Entgegenstrecken, bei dem die Herleitung der Kategorie der *Kraft* einsetzt, dieser „stärkste Zug" des Strukturzusammenhanges, an dem mit der Kategorie der Kraft zugleich auch die des *Zweckes* aufgeht, steht in Beziehung zu dem „Druck der Welt auf das Subjekt", worin „die Begrenzung sich nach außen äußert", und fällt dem Wirkungszusammenhang anheim, sofern „auch die Begierden Zwecke in sich schließen" (202, 244, 248).

II. Verbliebe die Grundlegung auf der Ebene dieser Bestimmungen, so wäre prinzipiell nichts Wesentliches für die philosophische Systematik gewonnen. Es ergäbe sich nur wieder die überlieferte einreihige Form derselben in einer neuen, durch die Aufnahme der positivistischen Lehre von der Diskontinuität, des *brusque enrichissement du réel* bestimmten Fassung. Die Zwecke, sagt Dilthey,

„bilden einen Wirkungszusammenhang, da auch die Begierden Zwecke in sich schließen". Und anderwärts erklärt er: „Die Bedeutung eines Geschehnisses liegt darin, daß seine ursächliche Verkettung zugleich Erzeugung eines Wertes ist" (VII, 71, 249, VI, 319). Oder in einer Ausführung über die zeitgenössischen Vertreter der Lebensphilosophie (Bd. VIII): „Nenne ich den ursächlichen Zusammenhang, in welchem die Lebenswerte erzeugt werden, oder die Beziehungen unseres nach Befriedigung strebenden Selbst zur Außenwelt Bedeutung des Lebens oder Sinn desselben, so wagen diese Schriftsteller diesen Sinn oder diese Bedeutung definitiv aussprechen zu wollen."

Ist hier nicht das zentrale Problem der Metaphysik trotz aller „Lebensphilosophie" und ihres geschichtssystematischen Verfahrens noch in der alten Form gestellt, als die Frage nach dem Verhältnis von Wirklichkeit und Zweck oder Wert? und dementsprechend in einer Weise beantwortet, die nur dem aristotelischen Begriff der Entelechie entspricht? Dilthey faßt den Entelechie-Begriff nicht voll, er bezeichnet ihn als „das Prinzip des ursächlich wirkenden Zwecks" (V, 350). Kann man hier nicht einfach umkehren und Diltheys eigenes Prinzip

Digitized by Google

kennzeichnen als das der zweckmäßig wirkenden Ursache oder Kraft? Er selber hat bei der ersten Auseinandersetzung mit Brentano zur Abwehr von dessen „paradoxen Ergebnissen" den Begriff ‚Entelechie' verwandt, um dadurch die Einheit und Ganzheit eines „psychischen Lebensaktes" zu bezeichnen; mit Hilfe dieses antiken Begriffs vermochte er wohl, einen Grundfehler in Brentanos Ansatz der „Deskriptiven Psychologie" herauszufinden[1]), aber für die positive Bestimmung der Ganzheit eines Erlebnisses griff er damit doch auf eine nicht-biographische Kategorie zurück. Und wenn er die antike morphologische Betrachtungsweise, die Richtung auf die festen Seinsgestalten und die ‚Gattung' des Lebens, durch die strukturelle Analyse der dynamischen Relationen, wenn er die objektive Teleologie durch eine subjektiv-immanente ersetzt, so hatte doch bereits Leibniz den Begriff der Entelechie auf die Einzelseele übertragen:

die Monaden „könnte man Entelechien nennen, denn sie haben in sich eine gewisse Vollendung (ἔχουσι τὸ ἐντελές); es ist da eine Hinlänglichkeit (αὐτάρκεια), welche sie zu Quellen ihrer inneren Tätigkeiten macht" (Monadologie) 18.

Nur daß, gegenüber Leibniz, die intellektualistische Schranke fällt, die Verdünnung der Zielstrebigkeit, wie sie in der Bestimmung der *appétition* als *tendance d'une perception à l'autre* ausgeprägt ist, ferner das Stufungsprinzip fällt (oder vielmehr erst die Axt daran gelegt wird) und vollends die vorgängige Umschlossenheit der Einzelseele: aber auch dies doch wieder nur entsprechend der Ergänzung, die Goethe zu Leibniz brachte, indem er zu dem Dämon die Tyche fügte:

Die strenge Grenze doch umgeht gefällig,
Ein Wandelndes, das mit und um uns wandelt.
Nicht einsam bleibst du, bildest dich gesellig . . .

[1]) Vorbericht V, LVII. Wenn Brentano bei der „Feststellung der Grundklassen der psychischen Phänomene" die Vorstellungen und die Urteile als zwei solche „Grundklassen" scheidet (wozu dann als dritte und letzte „Klasse" die Gemütsbewegungen kommen), so löst sich diese paradoxe Lehre von hier aus auf. Brentano stellt unter dem Titel „Vorstellung" einen Teilinhalt, der nur in isolierender Abstraktion aus einem geistigen Lebensakt herausanalysierbar ist, fälschlich neben einen solchen ganzen Lebensakt, wie es das Urteil — ebenso wie das Fühlen und Wollen — ist.

Digitized by Google

Aber nirgends ist in diesen Analysen, trotz des Leibnizschen Grundsatzes von der „Bestimmtheit der Einzelexistenz", nun etwa versucht, aus diesem die Individuation herzuleiten.

„Jede Lebenserfahrung lehrt vielmehr, wie eine bestimmte Richtung in dieser Zielbestrebigkeit erst in der individuellen Entwicklung entsteht" (330).

Und hier — anders ausgedrückt, in dem, was über die „Entwicklung" hinaus als *Gestaltung* anzusprechen ist — schließt sich nun der Lebenszusammenhang tiefer auf. Er schließt sich auf wiederum von der Zeitlichkeit her, aber nun so, daß der von ihr bedingte und zugleich über sie hinausreichende „neue Zug des Lebens" im Verhalten und dem zugehörigen Verstehen angelegt erscheint. Das Verhältnis der Vergangenheit zu der Gegenwart, in der wir leben, ist nicht bloß das des (unbewußten) Fortwirkens, sondern ist charakterisiert als „Präsenz des Erinnerten". Und das Sicherstrecken in die Zukunft ist nicht bloß eine durch den Druck von außen hervorgetriebene Äußerung der Bewegtheit; sondern: die „müßige Ausbreitung unseres Daseins" in Träumen von kommendem Glück, im Spiel der Phantasie mit Möglichkeiten, in Bedenklichkeit und Furcht „fassen wir zu einer scharfen Spitze zusammen" (202), jener „Ausbreitung" aber entspricht anderseits eine Vertiefung, in der die Explikation des Lebens zum geistigen Schaffen wird. — Von dem Charakter der „Präsenz" ist auszugehen.

a) Mit dem Ausdruck „Präsenz" — einem zur Abhebung von der „Gegenwart" und „Vergegenwärtigung" dienenden Kunstausdruck — soll ein in dem Strukturzusammenhang des Lebens — des nur im Verlauf zu bestimmter Gestaltung gelangenden Lebens — begründeter Charakter der Erlebnisse bezeichnet werden, der wiederum schon an dem einzelnen, für sich genommenen Erlebnis in Hinsicht auf dessen qualitative Bestimmtheit aufweisbar ist, es aber in dieser seiner Bestimmtheit als Teil eines Ganzen kennzeichnet. Als eine qualitativ charakterisierte Realität, „hinter der nichts dahinter ist", ist es doch keine für sich bestehende Einheit, sondern ein in innerem, „innigem" Bezug zum vorher Gewesenen Sichgestaltendes, aus dem Lebensverlauf sich Herausgestalten-

Digitized by Google

des. Dilthey bestimmt diesen Charakter der „Präsenz" als „das Einbezogenwerden von Vergangenem in unser Erleben" und grenzt das Eigene dieses Verhältnisses nach zwei Seiten hin ab. Einmal gegenüber dem, was „der Erlebnislage der Gegenwart fremd gegenübersteht", wie bei allem, was zufällig an uns herantritt und durch die Macht des Zufalls in unserem Leben, trotz des bloßen Zusammengeratens oder Übereinandergeschichtetwerdens, „von außen" eine seelische Veränderung bewirkt. Demgegenüber hebt sich die — zu einer „strukturellen" Verbindung überhaupt gehörige — Immanenz heraus, das Enthaltensein der Verbindung in den aufeinander bezogenen Erlebnissen selbst. Sodann aber — und das ist das Entscheidende — bedeutet das „Einbezogenwerden" auch mehr und anderes als das „Hineinreichen als Kraft in die Gegenwart" und das in der seelischen Struktur gegründete Erfahren solchen Hineinreichens; das Verhältnis ist ein anderes als das, in welchem etwas Vergangenes „durch andere Erlebnisse getrennt, doch in seinem Einfluß auf die Gegenwart wirkend von uns erlebt wird". Das Erlebnis des Erwirkens bleibt zwar die Grundlage für unser Wissen vom Lebenszusammenhang, ja Dilthey erklärt geradezu, daß

„der Fortbestand der qualitativ bestimmten Realität, das Fortwirken des Vergangenen in der Gegenwart" dem Erinnerten den eigenen Charakter von Präsenz „mitteilt" (VII, 73),

— was freilich einseitig gesagt ist, da dasselbe „Mitteilen" zugleich von der Bedeutung herkommt (VII, 192), wie es sich eben bei dem Herausanalysieren nur um eine Sonderung von Momenten im Ganzen handelt. Das Fortwirken bildet die Grundlage insofern, als von dem einmal Gewesenen — z. B. dem ersten starken Eindruck von einer Person oder Sache, der bei einer erneuten Begegnung mit ihr in das gegenwärtige Erlebnis hineinwirkt — nicht bloß das damals Apperzipierte (d. h. ein Teilausschnitt und auch wohl schon eine Deutung) in das Erleben „einbezogen" wird — das ergäbe eine bloße ‚Vergegenwärtigung' im Sinne der Vorstellungspsychologie —; sondern im Sinne der Tiefenpsychologie heißt es, daß das „erinnerte" Erlebnis mit seiner „ganzen Realität", zu der auch seine „Lokalisation", d. h. seine Stellung im Zusammenhang des Lebens gehört, in die Gegenwart eingeht (VI, 316, VII, 73). In sich selbst aber wird dieses innige Sichverbinden zeitlich getrennter Erlebnisse dahin

Digitized by Google

gekennzeichnet, daß die früheren Erlebnisse eine „Erweiterung" erfahren und „in eine stärkere Einheit zusammengehen".

„In ihnen expliziert sich etwas, und schließlich ist die ganze Fülle des letzten Erlebnisses da, in welcher eine Implikation, eine Zusammennahme sich realisiert und nun das volle Erlebnis konstitutiert." „Die Erlebnisse verhalten sich wie in einem Andante einer Symphonie Motive auftreten, sie werden entwickelt (Explikation), und das Entwickelte wird zusammengenommen (Implikation). Die Musik spricht hierin die Form eines reichen Erlebnisses aus."

Diese Beschreibung, die dialektisch zum konträren Gegensatz greift, um die Lebensgliederung im Verlauf zu fassen, betrifft nicht mehr den Wirkungsverlauf und also die Realität des Erlebnisses, die als solche, im Hinblick auf die Zeitlichkeit, als eine „dynamische" bestimmt war, sondern dessen Einheit. Und von hier aus öffnet sich nun der Blick für das spezifisch Geistige in jener immanenten Bewegung; durch den Vergleich mit der Musik ist es angedeutet.

Die Einheit des Erlebnisses ist keine zuständliche, denn im Seelischen ist alles ein Geschehen, aber sie ist auch nicht faßbar von der gegenständlichen Seite her durch das, was in diesem Geschehen „gemeint" wird; denn anstatt der „intentionalen Beziehung" der geistigen Akte ist der Lebensbezug als das Primäre erkannt. Macht man Ernst mit dieser Erkenntnis und legt man dementsprechend ein Gewicht auf jene Bemerkung, daß das erste Unterschiedliche nicht als „Bild" anzusprechen sei, sondern als „Impression", als „Eindruck", dann wird der Weg von hier aus zu Name und Gestalt (*nama-rupa*, wie die indischen Metaphysiker tiefsinnig sagen) zu dem großen Problem, und zwar in Hinsicht auf das seelische Leben sowohl wie die ihm gegenüberstehende gegenständliche Sphäre, also für beide Ausdruckswendungen der erlebten Realität. Dilthey setzt hier ein mit der Frage nach der Konstitution der Einheit des Erlebnisses. Nachdem der dynamische Aufbau desselben aufgewiesen ist, muß sich die Frage erheben, wie diese einwohnend-schaffende, in der Durchdringung von Explikation und Implikation einheitbildende Macht zu fassen sei. Er hält inne vor diesem Phänomen als einem solchen, das das philosophische Staunen erweckt. Und an dieser Stelle tritt nun, als Antwort auf die Frage, die Kategorie der *Bedeutung* ein.

Digitized by Google

Dilthey formuliert, anschließend an die Beschreibung des „Präsens"-Charakters: „Dasjenige, was so im Fluß der Zeit eine Erlebniseinheit bildet, weil es im Lebensverlauf eine einheitliche Bedeutung hat, ist die kleinste Einheit, die wir als Erlebnis bezeichnen können. Darüber hinaus aber bezeichnet unser Sprachgebrauch als Erlebnis auch jede umfassendere ideale Einheit von Lebensteilen, die eine Bedeutung für den Lebensverlauf hat..." „Bedeutungsbezüge konstituieren das gegenwärtige Erlebnis und durchdringen dasselbe". So vermerkt er — in bezug auf die Kunst als Organ des Lebensverständnisses — einmal geradezu: „Begriff der Bedeutsamkeit oder der Idealität" (VII, 73f., VI, 309).

Und auf eine „Idealität" finden wir uns auch zurückgewiesen, wenn nun die „Bedeutung" des näheren auf ihre logische Leistung hin, von der Kategorie des Ganzen und der Teile aus, bestimmt wird: „Sie tritt im Lebensverlauf zum Wirkungsverlauf hinzu als ein Verhältnis der Glieder desselben, das weiter greift als das Erlebnis des Erwirkens und die Glieder in einer vom Erwirken unabhängigen Ordnung verknüpft". Mit dieser Unabhängigkeit ist nicht bloß die Losgelöstheit vom „individuell-augenblicklichen" Denken, Fühlen, Wollen gemeint, auf die man die „Objektivität" der Begriffe, Sachverhalte und Werte im Sinne von „psychischen Gebilden" vorsichtig hat einschränken wollen[1]), sondern sie betrifft den seelischen Zusammenhang überhaupt; sie stellt sich als echte Zusammengehörigkeit der „Lebensteile" dar, die durch eigene innere Bezüge miteinander zu Teilen eines Ganzen verbunden sind. „Es ist nicht, wie wenn Gegenstände in einem Gemach zusammenstehen und vom Eintretenden aufgefaßt werden; sie haben ihre Zusammengehörigkeit nur in dem Bezug zu einer Person, zu einem Leben, dem sie angehören, sonst können sie herausgetragen werden: kein Verhältnis zueinander bindet sie. Wie anders ist das im Verlauf der Geschichte!" (VII, 239, 243).

Hier stutzen wir zunächst. Es scheint, als werde nunmehr die Front gewechselt und die entgegengesetzte Stellung als bisher eingenommen — statt der Kraft der Gedanke! Kommt der Lebensphilosoph etwa doch nicht umhin, das anzuerkennen, was seiner eigensten Intention zuwiderläuft: die Konstitution des Erlebnisses aus einer idealen Sphäre heraus? Nicht um die Anerkennung einer idealen Sphäre hinter dem Wirkungsverlauf des Lebens handelt es sich, sondern um die Feststellung des Phänomens, das der Aufrichtung einer solchen Sphäre zugrunde liegt, und um die Bestimmung desselben als einer Strukturform des Lebens, im Gegensatz zu einer rein theoretischen Ausdeutung. Als eine „Lebenskategorie" in dem eminenten Sinne, der dem Heideggerschen Begriff der „Existenzialien" entspricht, soll sich nunmehr die „Bedeutung" herausstellen. Aber dazu muß erst jene gefährliche Wendung, die soeben in verlockender Nähe erschien, ausgeschieden werden.

[1]) Stumpf, Zur Einteilung der Wissenschaften, Abh. Berl. Ak. 1907, S. 7ff.

Digitized by Google

b) Als Husserl in der Zuversicht, den Weg zur „Philosophie als strenger Wissenschaft" zu besitzen, den Kampf gegen „Historismus und Weltanschauungsphilosophie" eröffnete (Logos, I, 1911), begründete er seine Stellungnahme auf der Selbständigkeit einer Wesenssphäre, die, als der eigentliche Bereich der reinen Erkenntnis erfaßt, der erfahrbaren Lebenswirklichkeit logisch vorangehe; er argumentierte (S. 316):

wenn auch „die letzten ‚Nuancen', die dem Unbestimmbaren des ‚Flusses' angehören, ausgeschlossen bleiben" von der Wesenserfassung in festen Begriffen, so gilt doch für „die beschreibbare Typik des Fließens" wiederum, daß sie „ihre ‚Ideen' hat, die, schauend gefaßt und fixiert, absolute Erkenntnis ermöglichen".

Dilthey wehrte ab:

„Echter Platon, der erst die werdenden fließenden Dinge im Begriff festmacht und dann einen Begriff des Fließens als Ergänzung danebensetzt" (V, CXII).

Man fragt nach dem Recht zu solcher Abwehr, wenn er doch selbst bei der Beschreibung des Lebenszusammenhanges, der im Verlauf sich bildet, auf den platonischen Ausdruck zurückgreift und die „Form" des vollen Erlebnisses als eine „ideale Einheit" von zeitlich getrennten Lebensteilen kennzeichnet, „die eine Bedeutung hat". Aber gerade gegenüber Husserl — dem Husserl jener Auseinandersetzung, die infolge von Diltheys baldigem Tod einseitig blieb — kommt das reinlich heraus, da damals der phänomenologische Weg zur Neubegründung der Philosophie auf dem Boden der Logik noch weit ablag von der Aussicht auf eine Ontologie des Daseins und erst soeben sich zu wenden, von der mit Dilthey gemeinsamen hermeneutischen Richtung abzubiegen begann, indem die anfängliche Anknüpfung an den Ausdruck, an die Sprache, zurücktrat, als von den Wortbedeutungen aus die Region der Ideen sich aufgetan hatte[1]). Die Situation ist von dazumal; die Entscheidung aber geht um nichts anderes als die Frage, die uns hier leitet: nach dem Syndesmos der Kategorien.

[1]) Husserl erklärte zwar gelegentlich jenes Aufsatzes brieflich an Dilthey (1911): „Wir bereiten von verschiedenen Seiten her eine neue Philosophie vor, die au fond dieselbe ist", aber dem Aufsatz selbst ist diese Übereinstimmung nicht anzusehen, erst in Husserls „Ideen" (1913) wird sie bemerkbar.

Digitized by Google

Husserl erklärte schlechtweg:

„Jedes Urteil, das zu adäquatem Ausdruck bringt, in fésten adäquat gebildeten Begriffen, was in Wesen liegt, wie Wesen gewisser Gattung oder Besonderung mit gewissen anderen zusammenhängen... auf Grund der und der Wesenskomponenten notwendig ‚vereinbar' sind oder unvereinbar ... ist eine absolute, generell gültige Erkenntnis und als Wesensurteil von einer Art, die durch Erfahrung begründen, bestätigen oder widerlegen zu wollen ein Widersinn wäre."

Hiernach ist der Syndesmos kein Problem mehr: er besteht als Verwandtschaft der Wesensbestimmungen und ist als solcher in der rein theoretischen Erkenntnis beschlossen, für die das in der „Ideation" Erschaute zum Gegenstand von „Urteilen" wird. Die Kennzeichnung der Bedeutung als einer idealen Einheit hat hier diesen einfachen Sinn, den ausschließlichen Ansatzpunkt für strenge Wissenschaft in einer rein theoretischen Gegenständlichkeit — sei es von Wesenheiten, Relationen oder „Geltungen" — festzustellen. Und die auf sich beruhende, nur rein ideell zu fassende Theorie, auf welche die „Philosophie als strenge Wissenschaft" hinausläuft, umfaßt auch die Grundlagen des geistigen Lebens, da „die Typik des Fließens ja auch ihre Ideen hat". Eine Art Mathematik der Geisteswissenschaften also? sofern Sprache, Religion, Recht usw. ein Wesen haben, das sich (wenigstens prinzipiell) eindeutig muß bestimmen lassen. — Man wird für diesen Standpunkt des großen Analytikers gewiß nicht seine phänomenologische Methode verantwortlich machen wollen, wie denn auch Heidegger hier ganz anders steht. Und schwerlich auch seine Nähe an Platon; denn der Grund der Konstruktion einer intelligiblen Welt ist dem Verstande, ist dem rein diskursiven Denken des „Urteils" philosophisch entgegengesetzt und kommt in seinen Bereich nur durch die Art, wie die Transzendenz des Lebens intellektuell vergegenständlicht, schließlich der Syndesmos der Ideen nach dem Vorbild mathematischer Konstruktionen axiomatisiert wird. Es ist eher Schultradition von Brentano her: das Leibnizsche Logik-Ideal, *cum deus calculat, fit mundus*, und vor allem das Hinwegsehen über Hegel, das in diesem Kreise sozusagen eine Sache des wissenschaftlichen Anstands war, nachdem Brentano dem Autor der „Wissenschaft der Logik" mit den „Mystikern" zusammen seine Stelle unter den pathologischen Erscheinungen am äußersten Ende eines regelmäßigen Degenerationsprozesses der wissenschaftlichen Philosophie

Digitized by Google

angewiesen hatte[1]). Selbst ein so selbständiger Denker wie Stumpf, der Dilthey nahestand und mit ihm gerade im Aufdecken der Immanenz der Ordnung gegen den logischen Idealismus Hand in Hand ging, berief sich auch noch unter dem Eindruck der „Jugendgeschichte Hegels" bei der Frage der „Wiedergeburt der Philosophie" (Rektoratsrede 1907) auf jenes Urteil seines Lehrers und brachte die Wendungen von der „Mischung von Denken und Dichten, die wir Mystik nennen" und dem „nachfühlenden Erkennen" vor, um die Tendenzen des „deutschen Idealisten" zu kennzeichnen, gegen die an einer „naturwissenschaftlich orientierten und fundierten Philosophie" festzuhalten sei.

Und doch war — und ist noch immer — die Bewältigung von Hegels Logik ein unerläßliches Erfordernis, um das platonische Kategorienproblem in seiner ganzen Tiefe zu erfassen. Heidegger weiß das:

„Die Philosophie des lebendigen Geistes, der tatvollen Liebe, ... in Sonderheit eine von ihren Grundtendenzen geleitete Kategorienlehre steht vor der großen Aufgabe einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem an Fülle wie Tiefe, Erlebnisreichtum und Begriffsbildung gewaltigsten System einer historischen Weltanschauung, ... mit Hegel":

so schloß er seine (Rickert gewidmete) Habilitationsschrift über Duns Scotus (1916), an die man doch erinnern darf, wenn er auch inzwischen soviel weiter gekommen ist.

Für Dilthey, dem von früh an als die eigentliche Aufgabe eines Fortsetzers von Kant die Erneuerung des „Fichteschen Unternehmens einer Deduktion der Kategorien" war, der aber zugleich in Hegel den „gewaltig realistischen, sachlichen Zug" erkannt hatte (Ethica 1860), wurde die Auseinandersetzung mit ihm schließlich so entscheidend, daß einer der besten Kenner bemerkt hat,

„man könnte es als die Aufgabe Diltheys bezeichnen, eine Synthese der Anschauungsweise Schleiermachers und Hegels zu finden, der „Idee" und dem in sich zentrierten Leben in gleicher Weise Gerechtigkeit widerfahren zu lassen"[2]).

Und zwar betrifft diese Auseinandersetzung eben den Punkt, um den es sich bei der „Idealität" der Bedeutung handelt: das Verhältnis der Ordnung der Be-

[1]) F. Brentano, Die vier Phasen der Philosophie und ihr gegenwärtiger Stand, 1895.

[2]) Groethuysen, W. Dilthey, Deutsche akadem. Rundschau, 15. I. 1927.

Digitized by Google

griffe zu dem Zusammenhang des Lebens. Das, was (gelegentlich auch von Dilthey selbst) mißverständlich als „nachfühlendes Erkennen" bezeichnet wurde, stellte sich ihm als ein „Verstehen aus Bedeutung" heraus. So konnte er seine eigene Formel: „das Leben aus dem Leben selber verstehen" zum Schlüssel für Hegels Logik verwenden und deren Tendenz in der Interpretation der Wirklichkeit aus den ihr immanenten Zusammenhängen finden (IV, 213, V, XL). Und was die „Mischung von Denken und Dichten" in ihrer Beziehung zur „Mystik" anlangt, so zeigte er in seiner „Jugendgeschichte Hegels" die „ungeheure Konzentration" des historischen Bewußtseins auf, die zur „Verdichtung des Tatsächlichen in Begriffe" nötig ist, aber sie auch ermöglicht, und nahm „die der Mystik eigene Verlegung des Gemüts in die Begriffe des Denkens" gerade als etwas Positives und Produktives, das vorwärtsführt in der Richtung auf Herleitung der Kategorien vom Zusammenhang des „Lebens" aus:

„die gegenständlichen, logisch auffaßbaren Verhältnisse der Einheit, Trennung, Entgegensetzung, der Vielheit und schließlich der Einigung haben in sich zugleich die Seite des Gefühlslebens in Leid und Seligkeit" (IV, 139).

In Heideggers Aufstellung der „Existenzialien" ist dieses intensive Begriffsverfahren, das der Formalisierung mathematischer Art entgegensteht, trotz des Arbeitens mit dem antiken morphologischen Begriffsschema, das ihr Vorschub leistet, bis zu technischer Vollendung ausgebildet. Darin zeigt sich vollends, daß es sich hier nicht bloß um eine typische Eigenheit einer bestimmten Denkergruppe, „aller mystischen Philosophen" (mit Dilthey zu reden), oder gar (mit Rickert) um eine romantische Allüre handelt, sondern um eine aus der Vertiefung in die Sachen hervorgehende Richtung, die die philosophische Grundlegung angeht. Aber dann bleibt als letzte Aufgabe zurück: diese gleitende Kraft des „konkreten Begriffs" nicht bloß — wie Dilthey jenen „sachlichen" Zug in Hegel des näheren bestimmt — als „Vertiefung in das Wesen jeder Erscheinung für sich" zu betätigen, sondern auch für den Zusammenhang der Begriffe das gleitende Band in dem Leben selber zu finden.

Auch hier bleibt, für den prinzipiellen Einsatz, Hegel noch maßgebend. Dilthey bejaht das Unternehmen, „den Fluß des geschichtlichen Lebens durch

Digitized by Google

Begriffe zu repräsentieren": Werden, Prozeß, Übergang, das „Fortrücken" als das Grundthema der „neuen höheren Logik" (IV, 58, 166). Damit aber tut sich das ganze Problem der dialektischen Methode auf.

Dilthey lehnt sie ab. Aber die Dialektik als solche — nicht als Kunstmittel des philosophischen Begreifens, sondern als eine in der Ausdruckswelt hervortretende Sache — ist einer seiner Hauptbegriffe: die „ruhelose Dialektik" der philosophischen Standpunkte vor allem, die mit ihrer Einseitigkeit gesetzt ist. Aber wo hat sie ihren Ort? Dilthey unterscheidet das hier zu Unterscheidende (IV, 49). Die Dialektik des begrifflichen Denkens, die lediglich in der diskursiv-logischen Sphäre lokalisiert wäre und sich erst aus der Beziehung derselben auf das unergründliche Leben ergäbe, so daß also — wie er es in bezug auf Fichtes Wissenschaftslehre formuliert —

„der Widerspruch nicht zwischen den Handlungen des Ich besteht, sondern zwischen Sätzen, welche sie unvollständig aussprechen und daher ergänzt werden müssen".

Und darüber hinaus „eine in der Entwicklung des Geistes real wirksame Dialektik". Seine Entscheidung aber muß für diese letztere, für die Lebensdialektik, fallen. Das liegt im Sinn der „geschichtlichen Weltansicht" und wird dadurch bestätigt, daß er „innere Logik, innere Dialektik" als Prädikationen aus dem Leben selbst kennzeichnet. So vermerkt er auch als „eigenste Entdeckung Hegels" eben dies,

daß „das in der logischen Idee enthaltene Verhältnis zwischen ihrem Gehalt und der unvollkommenen Darstellung desselben den Fortgang" von einer Stufe zur nächsten vermitteln müsse (IV, 223).

Aber hier, wo Hegel, wiederum von der antiken Tradition her, an der Hand der aristotelischen Metaphysik, die Wendung zum „Panlogismus" nimmt, hört zugleich auch seine Führerschaft auf. „Das Lebendige auflösen in das Begriffliche"! (VII, 331, 258) — wo doch der Ertrag des historischen Bewußtseins sein soll, daß „das Leben frei werde vom Erkennen durch Begriffe". Wie Leibniz von Descartes sagte, er sei nur bis ins Vorzimmer der Wahrheit gekommen, so erklärt Dilthey von Hegel, er sei „nicht ins Freie der wirklichen geschichtlichen Welt gelangt" (280). Diltheys Aufgabe einer „Kritik der historischen Ver-

Digitized by Google

nunft" tritt dem von den Nachfolgern Kants gewollten ‚Fortgang von der Kritik der Vernunft zum System der Vernunft' entgegen, dessen Ziel Hegel formulierte: „Die Vernünftigkeit des Wirklichen als notwendig zu begreifen."

So erfolgt die Abwehr hier an derselben Stelle wie gegenüber Husserl: bei der Notwendigkeit eines gedankenmäßigen Zusammenhanges. Nicht die wesentliche Möglichkeit eines solchen soll aus der Grundlegung ausgeschaltet werden — dann fiele die „Dialektik" des Lebens aus und es bliebe bei der Hobbesschen Erklärung: *vita motus perpetuus*, während grade die Macht zum Hervorbringen von Wert und Sinn als das Wesentliche am menschlichen Lebensgeschehen und dessen gedankenbildender Arbeit begriffen werden soll —, sondern seine Vorwegnahme. Und hier, wo eine logisch unbekümmerte Lebensbejahung den „Irrationalismus" gegen den „Intellektualismus" auszuspielen liebt, ist nun auch, positiv genommen, die Stelle, an der für so etwas wie „ideale Einheiten von Lebensteilen" Raum wird, indem die „Bedeutung", durch die sie „konstituiert" werden, sich als eine Strukturform des Lebens herausstellt. So soll sie dazu verhelfen, den lebensphilosophischen Einsatz bis zu Ende durchzuführen.

Gegenüber jener Vorwegnahme leistet sie die Zurücknahme der Gedankenmäßigkeit in den Strukturzusammenhang an die Stelle ihres Ursprunges. Das erfolgt dadurch, daß sie vor die Kategorien des Wertes und des „Zweckes" (genauer gefaßt: des „Sinnes") tritt, die bereits der gegenständlich aufgebauten, gedanklich geordneten Ausdruckswelt angehören, und somit auch vor die Kategorie der *Bedeutsamkeit*, die auf die immer schon bestimmten Seinsgestalten des Lebens, wie zunächst die Werke der Dichtung, also auf das objektiv Geistige bezogen ist und dementsprechend als „Bestimmtheit der Bedeutung" definiert wird (238), während es sich nunmehr um den Rückgang von den Objektivationen auf das Sich-objektivierende handelt oder vielmehr um die Begründung dieses hermeneutischen Verfahrens. Hegel gab die prägnante Formulierung für das Verfahren, in dem Phänomenologie und Lebensphilosophie einig sind: „Sich dem Leben des Gegenstandes übergeben." Aber in dieser Formel steckt noch ungelöst die ganze Schwierigkeit; denn ein

Digitized by Google

„Gegenstand" hat doch kein „Leben" mehr. Hier geht Dilthey vorwärts, indem er die Bedeutung als „die Kategorie für den unzerlegten Lebenszusammenhang" bestimmt und sie an die „Totalität" des auffassenden Subjekts anknüpft (VII, 237, 230). — Damit ermöglicht sie aber zugleich auch das, was durch die ursprüngliche Conception des Logos (oben S. 51) geboten ist: im Verfolgen der Gedankenmäßigkeit der Lebenswirklichkeit das Wissen vom Unergründlichen festzuhalten. Während der reine Zug der Aufklärung, wie Dilthey bemerkt (VII, 331), „jenes Undurchdringliche als niederen Bodensatz des Lebens zurücklaßt". Hier geht es darum, auch bei der „Zerlegung" des Lebenszusammenhanges, die an demselben bestimmte Züge durch Kategorien fixiert, die Beziehungen zwischen diesen nicht rein gedanklich, im diskursiv-logischen Medium zu konstruieren, sondern sie aus der Lebensbewegung in „synergistischer" Analyse zu verstehen. Hier wird die Kategorie der Bedeutung erst recht zum Hebel des dynamischen Sehens: sie fixiert die Stelle, an der das unergründliche Leben, dessen Grenze du nicht ausfinden kannst, und wenn du jeden Weg abschrittest, sich zur Bestimmtheit der Gestaltung hinwendet, — biologisch zu reden den Determinationspunkt, der das offene System in ein geschlossenes verwandelt. Das klarzustellen wird unser Hauptanliegen sein (unten S. 158).

Und damit kommt dann die Schwierigkeit zum Austrag, die wir im Anfang dieses Abschnitts schon allgemein faßten: daß das Leben frei werden soll vom Erkennen durch Begriffe und doch der kategorialen Analyse, also der aufklärenden Erkenntnis unterworfen werden soll. Für den Zusammenhang der Kategorien ergab sich daraus die Leugnung der Abgeschlossenheit und rein gedanklichen Durchsichtigkeit einer Deduktion, die, mit Cartesius zu reden, erfolgen würde *per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis.* Im Negativen ist das inzwischen genugsam deutlich geworden. Aber das Entscheidende ist nun, daß das, was von dem rationalen Ideal philosophischer Erkenntnis aus als etwas bloß Negatives, ein Mangel erscheint, als etwas Positives, ja Produktives ergriffen und zum kernhaften Einsatz der lebensdenkerischen Analyse gemacht wird. Der Griff besteht darin, daß das Verhältnis zwischen dem Grenzenlosen und der Begrenzung in die dyna-

Digitized by Google

mische Mitte gerückt wird: die unüberschaubare Kontinuität ist die der „schaffenden Kraft" im menschlichen Leben, die Dilthey als „die kernhafte historische Tatsache" gegen den Relativismus geltend machte, und auf die Beziehung zwischen diesem stetig Wirkenden, Unergründlichen, und dem Unstetigen, das als diskreter „Zug des Lebens" kategorial faßbar ist, geht die Intention. In sich einheitlich, legt sie sich nach jenen zwei Seiten auseinander, zum *apeiron* und zum *peras* hin, beides in gleichgewichtiger Stellung fassend.

III. Das erste von jenen beiden Momenten: daß die „Bedeutung" (im Unterschied zu „Bedeutsamkeit") vor Wert und Zweck zu stehen kommt, bezeichnet einen Wendepunkt im Fortgang von der Theorie der Geisteswissenschaften zur lebensphilosophischen Grundlegung.

a) In Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften (oder auch wo die Richtung auf sie hin vorherrscht) ist, sofern sie von den wissenschaftlichen Sätzen ausgeht, überhaupt kein Ort für die Kategorie der Bedeutung[1]), vielmehr treten hier Wert und Zweck (oder auch „Regel" im Sinne von Norm) direkt neben Wirklichkeit. So stellte Dilthey in der „Einleitung" den „Aussagen über Wirklichkeit" (Feststellung von Tatsachen und „Theoreme") die „Werturteile und Imperative" gegenüber und legte allen Nachdruck darauf, daß dies „zwei primär verschiedene, auch in der Wurzel gesonderte Arten von Sätzen" sind. Und indem er zugleich beachtete, daß Wertgebung und Regelung des Handelns nicht bloß Gegenstand der geisteswissenschaftlichen Theorie sind, sondern von ihr selber erzielt werden, ergab sich seine geläufige Einteilung, die „alle Klassen des Wissens" umfassen soll und die ihm auch zur Bestimmung des Begriffes der „Weltanschauung" diente: „Wirklichkeitserkenntnis — Wertsetzung — Zweckbestimmung und Regelgebung". Das wesentliche Problem des Zusammenhanges zwischen dem wurzelhaft Gesonderten blieb der philosophischen Grundlegung vorbehalten als der

[1]) Wo hier das Wort ‚Bedeutung' gebraucht wird, geschieht das im Sinne von ‚Bedeutsamkeit' und gerade in Unterordung unter den Wertbegriff, z. B. „Bedeutung ist der Wert, welchen ein Zustand, ein Bestandteil meiner Existenz im Zusammenhang des Lebens hat". Vgl. VII, 279.

Digitized by Google

„Selbstbesinnung über den Zusammenhang zwischen unserer Erkenntnis der Wirklichkeit der Lebenseinheit und unserem Bewußtsein von den Beziehungen der Werte untereinander, welche unser Wille und unser Gefühl im Leben finden" (I, 34).

Jene wissenstheoretische Einteilung hatte doch bereits auch einen allgemeinlogischen Belang. Durch die gleichmäßige Berücksichtigung der verschiedenen Arten von Sätzen wird der traditionelle Vorrang des „Urteils" aufgehoben, durch die Anerkennung ihrer primären Verschiedenheit wird dem geläufigen Unternehmen der Logiker, alle andern Sätze auf das Urteil zu reduzieren (durch Umdeutung derselben in eine Kundgabe von psychisch Wirklichem: z. B. ‚Du sollst nicht ehebrechen' = ‚ich will, daß du usw.'), der Boden entzogen, und indem auf die Denkleistungen reflektiert wird, die in ihnen allen als Sätzen enthalten sind, ergibt sich die analytische Auflösung des auf der überlieferten Morphologie des Urteils beruhenden „Logismus", die Verlegung der „elementaren logischen Operationen" in das vordiskursive Denken und ihre Kennzeichnung als „Weisen des Erfahrens", wie das im Vorbericht ausgeführt worden ist (V, LXII). Der Satz: „erst das Denken macht das Erlebnis gegenständlich", kann festgehalten werden, ohne zu einem logischen Idealismus zu zwingen, nachdem als dessen Irrtum die Anknüpfung der Vergegenständlichung an das Urteil (das *judicium* in Descartes' bekanntem Beispiel mit dem Wachs, Meditationen II) erkannt ist. Ja von hier aus erstreckt sich auch bereits, weiter zurückführend, der Zug von der Wissenschaftstheorie zur Hermeneutik des Lebens. Denn das Erblicken der Genesis, an den geisteswissenschaftlichen Sätzen ausgeübt, führt auf den engen Zusammenhang derselben mit dem im Leben sich ausbildenden werktätigen Wissen

wie z. B., nach Ihering, „eine im Rechtsleben selber sich vollbringende bewußte geistige Arbeit die Grundbegriffe des römischen Rechts geschaffen hat" (I, 21),

und so öffnet sich der Blick für die vortheoretische Schicht der Lebensbegriffe und Aussprüche, der ‚sprichwörtlichen Aussagen'. Oder vielmehr: diese von Schleiermacher in der Theologie aufgedeckte, durch die Unterscheidung der „Aussagen über fromme Gemütszustände" gegenüber rein theoretischen Sätzen festgestellte Schicht wird in ihrer Bedeutung für die Grundlegung erkannt.

Digitized by Google

Aber Dilthey begnügte sich dann zunächst damit, die „Entwicklung der inneren Gesetze des Willens" und „der inneren Ordnung des Gefühlslebens" der Wirklichkeitserkenntnis gegenüberzustellen, indem er dieser eine „logische", jenen eine „praktische" bzw. „affektive Konstitution" zuschreibt. Und für diese psychologische Anknüpfung an die verschiedenen (durch die psychische Struktur miteinander verbundenen) Verhaltungsweisen bleibt jene wissenschaftstheoretische, gegenständlich orientierte Einteilung maßgebend, wie er selber noch späterhin erklärt:

„Handelt es sich um die Begründung der Geisteswissenschaften, so liegt hier für die Sonderung der Typen des gegenständlichen Auffassens, des Fühlens und des Wollens ein Grund darin, daß die Trennung von Wirklichkeit, Werten und Zwecken das ganze Reich des Geistes durchzieht" (VII, 327).

Dementsprechend bleibt es — was die wesentliche, in der „Selbstbesinnung" zu lösende Frage nach dem Zusammenhang des Gesonderten anlangt — bei dem Vorrang des (auf die Wirklichkeitserkenntnis bezogenen) „gegenständlichen Auffassens" sowohl für die „psychische Struktur", wo der Wahrnehmung die Rolle zufällt, die Gefühle hervorzurufen, die in Handlung oder Ausdruck auslaufen, als auch für das Verhältnis von Wirklichkeit, Wert und Zweck, das als ein Fundierungsverhältnis erscheint, sofern der Wert sich auf der Wirklichkeit, der Zweck wiederum auf dem Wert aufbaut. Auch bei dem Begriff der „Weltanschauung", der durch Bestimmung ihrer „Struktur" gegeben wird, kehrt diese Aufschichtung wieder. Aber der eigentlichen Intention, die sich in Diltheys Analyse der Realitätserfahrung bekundete, ist damit nicht Genüge getan.

Das erfolgt erst mit dem Ergreifen des lebensphilosophischen Ausgangspunktes: durch den Rückgang hinter die Verhaltungsweisen auf das Verhalten selbst, auf den

„beständigen Untergrund, in dem die differenzierten Leistungen sich erheben", auf die Stellungnahme, den Lebensbezug, „der die Menschen und Gegenstände für mich zu Trägern von Glück, Erweiterung meines Daseins" oder Einschränkung, Druck usw. „macht", derart, daß es „gar keine Menschen und keine Sache gibt, die nur Gegenstand für mich wären und nicht Druck oder Förderung, Ziel eines Strebens oder Bindung des Willens, innere Nähe oder Widerstand"...

Von hier aus erklärt Dilthey in bezug auf das Erleben:

Digitized by Google

„Es ist ein Wirkungszusammenhang, der durch diese Stellung, diese innere Position bedingt ist." „Das Erwirken konstituiert ja alles, was im Leben hervortritt. Dieses enthält nur Erwirktes für den Auffassenden; denn das Wirken des Selbst ist unbekannt. Aber Verhalten, Stellung ist das Tiefere, welches die Art des Erwirkens durch das Leben setzt" (VII, 131, 239, 231).

Das, was hier als Bedingtsein des Erlebten durch eine „innere Position" gekennzeichnet wird, ist, vom Lebensgeschehen aus gesehen, dasselbe Verhältnis, das vom Verstehen aus als Konstitution des Erlebnisses durch Bedeutungsbezüge bestimmt wurde. Und so ist denn auch hier der Ort, wo die Kategorie der Bedeutung eintritt, mit dem Vorrang vor Wert und Zweck, dem Vorrang der Ursprünglichkeit vor diesen zunächst im „Reich des Geistes" gestalthaft feststehenden Kategorien.

Es handelt sich um etwas Entscheidendes: daß nun wirklich das systematische „Zu Ende Denken" erfolgt. Indem das erfolgt, setzt sich aber nur wieder ein die Theorie der Geisteswissenschaften beherrschender Impuls bis zu Ende durch, so daß von ihm aus die Intention aufgehellt werden kann. In der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" schrieb Dilthey:

„Wer die Erscheinungen der Geschichte und Gesellschaft studiert, dem treten abstrakte Wesenheiten überall gegenüber, dergleichen Kunst, Staat, Gesellschaft, Religion sind. Sie gleichen zusammengeballten Nebeln, die den Blick hindern, zum Wirklichen zu dringen, und die sich doch nicht greifen lassen. Wie einst die substantialen Formen, die Gestirngeister und Essenzen zwischen dem Auge des Forschers und den Gesetzen standen, welche unter den Atomen und Molekülen walten, so verschleiern diese Wesenheiten die Wirklichkeit des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens ... Ich möchte diese Wirklichkeit sehen lehren... und diese Nebel und Phantome verscheuchen" (I, 42).

Das dynamische Sehen, das hier für die Gegenstände der Geisteswissenschaften zum Prinzip gemacht ist, will sich nun auch der Kategorien des Lebens bemächtigen.

b) Dies springt heraus, wenn man die nachgelassenen Aufzeichnungen über *Bedeutung*, *Wert*, *Zweck* durchdenkt. In diesen Analysen, die bei der Zeitlichkeit als der „ersten Bestimmung" einsetzen, geht Dilthey der Genesis der Kategorien nach, im Unterschied zu der statisch-intentionalen Interpretation dessen, was in Worten, Sätzen, Satzverbindungen mit Wirklichkeit, Wert, Gut, Zweck gemeint sei. Da stellt er nun zunächst ein recht einfaches, durchsichtiges Verhältnis heraus, das dem von uns angegebenen Zuge zuwider zu sein scheint.

Digitized by Google

Indem nach der Beschreibung des Lebensablaufs das Verhalten berücksichtigt wird — daß der Verlauf „mit Bewußtsein durchlaufen" wird — ergibt sich als „in der Natur des Verstehens und in der Natur des Lebens" gelegen, daß

„dasselbe auf den verschiedenen Standpunkten, auf denen sein Zeitverlauf aufgefaßt wird, ganz verschiedene Seiten uns zeigt. In der Erinnerung (wenn wir erinnern) tut sich zuerst die Kategorie der Bedeutung auf. Jede Gegenwart ist von Realität erfüllt. Dieser aber schreiben wir einen positiven oder negativen Wert zu. Und wie wir uns der Zukunft entgegenstrecken, entsteht aus diesem Verhalten die Kategorie des Zweckes" (VII, 236, 201).

Hiernach wären Bedeutung, Wert zusammen mit Wirklichkeit, und Zweck nicht nur, wie Dilthey betont, „unvergleichbar" miteinander, derart, daß ein Verhältnis der Unterordnung zwischen ihnen ausgeschlossen ist, sondern auch gleich ursprünglich, sozusagen gleichzeitig. Aber schon, daß hier in bezug auf das Verhalten, in dem die verschiedenen „Seiten" des Zeitverlaufs „sich zeigen", von „Standpunkten der Auffassung" gesprochen wird (statt von Stellungnahme, innerer Position), das weist auf den Punkt hin, der hier noch nicht im reinen ist. Und nun erklärt Dilthey auch positiv, daß Wert und Zweck von der Bedeutung „abhängig" sind. Wie aber kann, fragen wir, eine von mehreren „unvergleichbaren" Kategorien, in denen allen ein und dasselbe, einzige Phänomen, der Lebensablauf, sich auftut, vor den andern derart ausgezeichnet sein, daß diese von ihr abhängig sind? Nur wenn sie ihnen gegenüber in eine tiefer liegende Schicht zurückführt, aber nicht im Sinne eines Fundaments, auf dem die andern sich aufbauten, sondern des Ursprungs, des ursprünglich bildenden, eben wegen seiner Dynamik noch nicht in sich bestimmten Ganzen, innerhalb dessen die Artikulation mit den Kategorien Wert und Zweck vorwärtsgeht. So ist es in der Tat, und so muß es auch von Dilthey gemeint sein, wenn er, die Erörterung über den Vorrang der Bedeutung abschließend, erklärt:

„So werden die kategorialen Verhältnisse von Wert und Zweck als einzelne Seiten des Lebensverständnisses in den Totalzusammenhang des Verständnisses aufgenommen" (VII, 236).

Die Erinnerung aber, der die Bedeutung zugeordnet ist, muß dann mit dieser zugleich in dieselben Tiefen zurückgeführt werden. Sie darf nicht, wie es bei jener Koordination von Bedeutung (genauer: Bedeutsamkeit) und Wert und Zweck nahe lag, in einem verdünnten, von der Vorstellungspsychologie her

Digitized by Google

geläufigen Sinne gefaßt werden, sondern ist in einem vollen wörtlichen Verstande (wie Hegel die Geschichte als Er-innerung bezeichnet) zu nehmen, als die Macht der Besinnung, die in jenen „beständigen Untergrund" des Daseins einkehrt.

Wir müssen hier nur, wie schon angedeutet wurde, schärfer als Dilthey tut, scheiden zwischen den „Standpunkten der Auffassung" und den „in der menschlichen Lebendigkeit befindlichen lebendigen Mächten". Das Wissen um Bedeutung darf überhaupt nicht als ein „Standpunkt" oder „Gesichtspunkt" der Lebensauffassung angesprochen werden, der als solcher immer schon andere mögliche neben sich hat. Und bei Wert und Zweck ist dies nur insofern angebracht, als sie in der gegenständlichen Sphäre, wo sie in gedanklich ausgebildeter Gestalt auftreten, aufgesucht werden und nicht an der Ursprungsstätte, wo mit diesen Ausdrücken vielmehr ein Verhalten, „ein von der gegenständlichen Auffassung unabhängiges Verhalten" ausgesprochen wird. Die ganze genetische Analyse, die Dilthey für die Wert- und Zweck-Kategorie unternimmt, beruht auf dieser Unterscheidung. Denn in ihr soll die „Entwicklung", das „Gedeihen" dieser Kategorien von ihrem Ursprung im Lebensverhalten her zu ihrer begrifflichen Feststellung hin aufgezeigt werden. Und erst durch diese Betonung des abkünftigen, des ergebnishaften Charakters des Wert- und Zweckbegriffes zeigt sich, daß die „Bedeutung" des Lebens eben deshalb ihnen vorangeht, weil sie gegenüber der gegenständlichen gedankenmäßigen Ordnung der menschlichen Lebenswirklichkeit und den in dieser immer schon auf etwas Bestimmtes festgelegten Kategorien das Produktive, Werterzeugende, Bestimmungsmächtige in den „Tiefen des Lebens" herausstellt.

Bei der Begründung dieses Vorranges geht Dilthey dementsprechend vor. Die Kategorien von Wert und Zweck machen zwar, wie das zum Begriff der Lebenskategorie gehört, jede unter ihrem Gesichtspunkt „das Ganze des Lebens dem Verständnis zugänglich", aber, so erklärt er, „von ihnen aus kann der Zusammenhang des Lebens nicht hergestellt werden". Und zwar sind sie deshalb unzulänglich hierzu, weil sie von sich aus entweder überhaupt nicht zu einer immanenten Ordnung oder nur zu einer solchen durch rationale Verhältnisse, wie das der Über- und Unterordnung oder der kausalen Erklärung führen (202,

Digitized by Google

236). Mit ihrer Verwendung zu transzendenten Ordnungsprinzipien aber kann sich der Lebensphilosoph erst recht nicht zufrieden geben.

Für den Zweck-„Gesichtspunkt" ist das ohne weiteres klar; die Einseitigkeit solcher Auffassung des Lebensganges (wie z. B. in Augustins Confessionen) und vollends die Unhaltbarkeit der teleologischen Geschichtsbetrachtung ist ja ein Hauptsatz des historischen Bewußtseins. Aber dieses erschüttert auch die grundlegende Stellung der Kategorie des Wertes, und zwar gerade durch die Einsicht von dem Eigenwert jeder Epoche und die Kehrseite dieser Einsicht, die Ablehnung einer zeitlosen Rangordnung der Werte. Dem historischen Relativismus, für den sich die Wertewelt in ein Chaos von Relativitäten zersplittert, entspricht die skeptische Konsequenz, die sich aus der zeitlichen Anknüpfung der Kategorie des Wertes an das Leben in der Gegenwart ergibt: „Die Eigenwerte der erlebten Gegenwart stehen gesondert nebeneinander ... Das Leben erscheint unter diesem Wertgesichtspunkt als eine nnendliche Fülle von Daseinswert, negativem, positivem, von Eigenwerten. Es ist ein Chaos voll Harmonien, Dissonanzen — aber die Dissonanzen lösen sich nicht anf in Harmonien" (VII, 236, 201).

Und doch soll der Relativismus nicht das letzte Wort sein! und ist es auch nicht. Er verliert aber seine skeptische Spitze dadurch, daß die Richtung des philosophischen Fragens umgekehrt wird: vor die rein theoretische Erörterung der ‚logischen Grundlagen' der gegenständlichen Ordnung in dem „weiten Reich der Werte, das sich als Tatsache unseres geistigen Lebens ausbreitet", tritt die hermeneutische Frage nach der „in die Tiefen des Lebens reichenden" Quelle für die (immer wieder neu sich bestimmende) „Herstellung" eines Lebenszusammenhanges überhaupt.

Die Kategorienlehre übernimmt damit nur eine Aufgabe, die ihr durch die Theorie der Geschichte überantwortet ist. Dort ergab sich bei der Frage nach dem Sinn der Geschichte die Unhaltbarkeit der Ansicht, die ihn in dem „Fortgang von relativen Werten, Bindungen, Normen, Gütern zu unbedingten" finden möchte. Gegen den kantianisierenden Rückgriff auf ein Apriori der theoretischen oder der praktischen Vernunft wurde der Standpunkt der geschichtlichen Erfahrung geltend gemacht:

„Indem sie dem Verlauf der Ausbildung solcher unbedingten Werte, Güter oder Normen nachgeht, bemerkt sie von verschiedenen unter ihnen, wie das Leben sie hervorbrachte, die unbedingte Setzung selbst aber nur durch die Einschränkung des Horizontes der Zeit möglich wurde. Sie blickt von da aus auf die Ganzheit des Lebens in der Fülle seiner historischen Manifestationen."

So blieb die Unterordnung unter ein Unbedingtes, in ihrer geschichtlichen Tatsächlichkeit genommen, als ein wesentliches, aus den Lebensbezügen zu

Digitized by Google

verstehendes Problem zurück, das die religiöse oder metaphysische „Unterlage" des Aufbaus der geschichtlichen Welt, die wissenschaftliche Erkenntnis eingeschlossen, betrifft (VII, 173, 289. V, CXI, LXV). Und eben hierauf hält die kategoriale Analyse den Blick gerichtet.

„Nun ist das Geheimnis des Lebens, daß ein oberster Zweck in ihm realisiert wird, dem alle Einzelzwecke sich unterordnen. Es verwirklicht ein höchstes Gut; es soll von Idealen bestimmt sein. Es realisiert eine Gestaltung" (VII, 236).

Und diesem „Geheimnis" gegenüber — das nicht etwa auf die Zweck-Einheit reduziert werden soll: in jenem Ausspruch sind vielmehr die verschiedenen, nacheinander aufgeführten Möglichkeiten wie in einer musikalischen Folge als fortgehend sich erweiternd zu dem umfassenden Begriff des „Sinnes" hin zu verstehen — versagt nicht bloß der Begriff des Wertes, sondern auch der an ihn sich anschließende des Zwecks, der herkömmlichermaßen als die eigentliche Kategorie zur Erklärung der Möglichkeit einheitlicher Gestaltung des Lebens galt, wie ja auch Dilthey selbst den überlieferten terminus „teleologisch" benutzte, um einen wesentlichen, ja den „stärksten Zug" des Strukturzusammenhanges (VII, 330) damit zu bezeichnen.

Die Wendung aber, die hier weiterführt, rückwendig zur Kategorie der Bedeutung hin, besteht, wie schon im voraus angegeben wurde, nicht etwa (positivistisch) in der Wegräumung von Wert und Zweck aus der fundamentalen Dynamik des Lebens, sondern darin, daß diese Kategorien zurückgenommen werden in das Verhalten, das in ihnen zu gedanklich durchgebildeter, begrifflich verfestigter Bestimmtheit gelangt. So geht die genetische Analyse auf dem indirekten Weg über die sprachlichen Ausdrücke, in denen die Werthaltung in ihrer Mannigfaltigkeit ausgeprägt ist, auf die „Affektionen des Gemüts" zurück,

auf die „Beziehungen zwischen den Möglichkeiten, zu affizieren, und dem Selbstgefühl des Subjekts, das in diesen Möglichkeiten lebt",

und verfolgt nun die Linie ihrer Vergegenständlichung im Ineinandergreifen des Erlebens und Verstehens und ihrer stufenweisen Aufklärung: wie

„der Wert immer selbständiger sich loslöst von allem Aufblitzen und Verschwinden der Affektion", und wie „das dunkle Streben sich aufklärt im Zweck" (VII, 241, 324, 257.)

Digitized by Google

Diese Analysen können gewiß mit phänomenologischen Mitteln besser und genauer gemacht werden, und Heidegger hat hier mit starkem Griff eingesetzt und die inzwischen von Scheler gewonnene Erneuerung der Lehre von den Affekten systematisch in die Grundlegung des Wissens hineingeleitet. Freilich macht sich dann auch hier der prinzipielle Gegensatz geltend, der durch die phänomenologische Richtung auf eine Ontologie des Daseins hereinkommt, ja der Unterschied der ontologischen Systematik zu Diltheys „ontischen" Beschreibungen tritt hier vollends hervor. Der Begriff der „Stimmung", der bei beiden eine grundlegende Stellung bekommt, erhält in Heideggers Analytik des Daseins eine Bestimmung, die kaum noch vergleichbar ist mit dem, was Dilthey bei dem Rückgang auf die „universalen Lebensstimmungen" in der Weltanschauungslehre im Auge hat. Heidegger erklärt geradezu: „Wir müssen ... ontologisch grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ‚bloßen Stimmung' überlassen". Aber diese entscheidende These steht jetzt nicht zur Diskussion; denn das würde nur auf die Frage nach dem Verhältnis des Wissens zu der „aus dem In-der-Welt-sein aufsteigenden" Stimmung führen und damit wiederum auf den fraglichen Punkt des Übergangs von dem Darinnensein im Leben zu dem Sichfinden des menschlichen Geistes. Jetzt kommt es nur auf den im Bereich der Affekte selber zu suchenden Ursprung der Kategorie des Wertes und auf ihr Verhältnis zu der Bedeutung des Lebens an. Und da ergibt sich bei Diltey aus jener genetischen Analyse der entscheidende Satz:

„Wert ist gegenständliche Bezeichnung durch den Begriff. In ihm ist Leben ausgelöscht."

Damit ist dann das Unerläßliche begründet: den Begriff wieder ins Leben zu setzen und so mit der Starrheit zugleich den bloß teilhaften Charakter, den der nachträgliche Begriff, der „Gesichtspunkt" von Wert und Zweck als eine gedankliche Erfassungsweise hat, zu überwinden durch die Rückwendung in die Bewegung vom Ursprung her.

Eben da aber hat die Kategorie der *Bedeutung* ihre Stelle. Denn nunmehr macht sich jenes Grundverhältnis geltend, das Dilthey kennzeichnete als die „in der Tiefe der Seele liegende Beziehung" zwischen den Trieben und Gefühlen,

Digitized by Google

den grenzenlosen Sehnsüchten und der „bildenden Gewalt in ihr, die Zweckzusammenhänge setzt und in ihnen sich auslebt". Diese Beziehung — und nicht die Affekte für sich — waltet in der Mitte des „Strukturzusammenhanges, der Bedeutung setzt".

Ebenso für die „Weltanschauungen" das Hervorgehen aus dem Leben in der Besinnung über es. Sie

„sind nicht Erzeugnisse des Denkens. Sie entstehen nicht aus dem bloßen Willen des Erkennens. Die Auffassung der Wirklichkeit ist ein wichtiges Moment in ihrer Gestaltung, aber doch nur eines".

Die „untere Schicht" für ihre Ausbildung bilden die universalen „Lebensstimmungen, die zahllosen Nuancen der Stellung zur Welt", die selber wieder auf „großen Eindrücken" beruhen, indem diese sich im menschlichen Verhalten zur Lebenserfahrung verdichten:

„aus den wechselnden Lebenserfahrungen tritt dem auf das Ganze gerichteten Auffassen das Antlitz des Lebens hervor, widerspruchsvoll",

und die „Struktur" der Weltanschauung, die durch das „konstante Verhältnis" von Wirklichkeitserkenntnis, Lebenswürdigung und Zwecksetzung bestimmt ist, entsteht erst, indem in der „langsamen und schweren Arbeit" der Geschichte das Leben zu gegenständlichem Bewußtsein erhoben wird.

„Was im Lebensrätsel verworren, als ein Bündel von Aufgaben enthalten ist, wird hier in einen bewußten und notwendigen Zusammenhang von Problemen und Lösungen erhoben."

Dieser Fortgang selber aber, von den Lebensstimmungen zu der gedanklichen Durchbildung, in der die Weltanschauung „Dauer, Festigkeit und Macht empfängt", erfolgt innerhalb des Lebensverhaltens durch die schöpferische Explikation des in ihm Enthaltenen. „Jede echte Weltanschauung ist eine Intuition, die aus dem Darinnensein im Leben selbst entsteht"; das Verfahren der Auflösung des Lebensrätsels ist das der „Auslegung der Welt", analog dem Fortgang vom „elementaren Verstehen" zu den höheren Formen desselben, und geht so auf derselben Linie vorwärts, die mit der Sprache beginnt (Typen 9, 11, 15, 24).

Die „Bedeutung" gehört an eine ganz bestimmte Stelle im Zusammenhang der Kategorien des Lebens, es handelt sich um etwas durchaus Positives, eine

Digitized by Google

Konzeption. Nicht etwa soll nur wieder einmal gegen das selbstgenügsame Insichstehen des Intellekts die „Reaktion des starken Lebens" eingeleitet werden, das, wie Dilthey selber formuliert, „in unfaßlicher Unmittelbarkeit seine Kraft fühlt" (VII, 330). Vielmehr bleibt dem begrifflichen Denken seine Rolle der Vermittlung in der Aufklärung der „in der menschlichen Lebendigkeit befindlichen Mächte". Auf die Frage nach einem „Kriterium der Wertbestimmung", wie sie sich bei der Anknüpfung an die Affekte stellt, bekommen wir die Antwort:

„Es bildet sich im Leben selber, im Leben der Menschheit wie in dem des Einzelnen." Und das wird dahin erläutert: „die großen Lehrmeister des Menschen sind auch hier Erfahrung, Versuch und Festhalten der Ergebnisse in verstandesmäßigen Regeln" (II, 481).

Aber dieser Aufklärungszug, der vom werktätigen Wissen her sich bis in die Philosophie hineinstreckt, dieser herrscherliche Zug des Denkens,

das vom „Einzelnen, Zufälligen, Subjektiven, Relativen und darum mit Irrtümern Versetzten" fortgeht zum „Allgemeinen und Ganzen, zum Festen und Notwendigen",

ist als ein „dem Strukturzusammenhang eingeordnetes Beziehungssystem" (VII, 9, 329) hineingestellt in jenes dynamische Grundverhältnis, aus dem erst zu verstehen ist, daß das menschliche Denken dergleichen zu leisten vermag. So Diltheys prägnante Formel (136): „Die gedankenbildende Arbeit des Lebens". Und so erhält nun auch jener entscheidende Satz, daß im Begriff des Wertes „Leben ausgelöscht ist", sofort die Ergänzung:

„Aber er hat damit doch seine Beziehung auf das Leben nicht verloren. — Sobald nun aber der Begriff des Wertes gebildet ist, wird er vermöge des Bezuges zum Leben zu einer Kraft, da er zusammenfaßt, was im Leben zerteilt, dunkel und verfließend ist" (VII, 243.)

Aber eben dies, daß der Begriff zu einer Kraft zu werden vermag, wird — im Gegensatz zu der platonischen Konzeption der Wirkungsmacht der „Idee", die den schauenden Geist in der Erkenntnis zu sich emporzieht — dem „Lebensbezug" gedankt. Demzufolge darf die Analyse, die nach dem Grund der „Herstellung des Lebenszusammenhanges" fahndet, nicht in der gegenständlichen Sphäre Halt machen, als ob die Lebensbewegung in ihr terminierte, sondern muß sich wieder zurückwenden, um in das Werden zum Sein einzudringen. Und so fährt Dilthey auch in jenem Gedankenzug dann fort:

Digitized by Google

„Werden Werte nun in der Geschichte, Wertanschauungen als Ausdrücke des Lebens in den Dokumenten aufgefunden, so erhalten sie hier durch das Nacherleben ihrer Beziehung zum Leben zurück, was in ihnen enthalten war."

Das ist aber nichts anderes als das, was die Geisteswissenschaften überhaupt „zu allererst und hauptsächlich" leisten: sie

„übersetzen die sich unermeßlich ausbreitende menschlich-geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zurück in die geistige Lebendigkeit, aus der sie hervorgegangen ist".

Diese Leistung, die in dem „Aufbau" zur Abgrenzung der Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften dient, aber auch dort von vornherein als eine „in dem Leben selber begründete Betrachtungsweise" gekennzeichnet wird (VII, 82, 120), ist hiermit an ihren systematischen Ort innerhalb des Zusammenhanges der philosophischen Grundlegung gestellt.

Die Stelle hebt sich deutlich ab beim Vergleich mit Windelbands und Rickerts Systematik.

Von Windelband wird der Philosophie, die als „die kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten" bestimmt ist, die Aufgabe zugeschrieben, das „normativ Gültige" auch in dem ganzen Inhalt der Kultur aufzuweisen, und dementsprechend enthält die Geschichte (oder Geschichtswissenschaft?) zwar auch eine Stelle im Zusammenhang der philosophischen Grundlegung, aber so, daß sie nur als Erkenntnismaterial dient für die teleologisch-kritische Besinnung auf die „Normen". Die Geschichte macht das Hervortreten der „überempirischen Vernunftinhalte" erkennbar, indem sie „den Prozeß zeigt, durch den in allen Kultursystemen Vernunftwerte zur Anerkennung gelangt sind". Oder Rickerts Prinzip der „Wertbeziehung", wonach die Möglichkeit, das Bedeutsame in der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Individuation objektiv zu bestimmen, auf der Voraussetzung allgemeingültiger Werte wie Staat, Religion usw. — also eben der von Dilthey zum Gegenstand der Analyse gemachten „abstrakten Wesenheiten" — beruht, die den Halt darbieten sollen, an den angebunden die wesentlichen, jeweils in der Rücksicht auf den Wert wesentlich werdenden Züge eines Individuums zur Einheit, „zu teleologischer Einheit sich zusammenschließen". — Hier ist die rein theoretische Einstellung musterhaft ausgebildet und ist das, weil die logische Frage von vornherein auf die Wissenschaft bezogen ist, in Übertragung der Kantischen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit allgemeingültiger Erkenntnis von den Wissenschaften der Natur auf die der Kultur.

Bei Dilthey ergibt sich diese Frage erst in Verfolg des lebensphilosophischen Einsatzes. Es wird noch zu erörtern sein, ob und wie sich die — von ihm festgehaltene — „Richtung der Wissenschaft auf Allgemeingültigkeit" von diesem Einsatz aus erreichen läßt; jedoch auf diesen problematischen Punkt — das schon mehrfach berührte Problem der Herleitung der wissenschaftlichen Er-

Digitized by Google

kenntnis aus dem Lebensverhalten oder auch dem „Seinsverständnis" — kommt es jetzt nicht an, wo es sich nur allgemein um das Auftreten der Geisteswissenschaften innerhalb der Lebensbesinnung und um die Stelle dieses Auftretens handelt und nicht speziell um ihre Wissenschaftlichkeit. Was diese anlangt, so betont Dilthey denn auch gerade, daß, der „Richtung auf Allgemeingültigkeit" zufolge, in ihnen „der unmittelbare Bezug des Lebens, seiner Werte und Zwecke zu dem geschichtlichen Gegenstand allmählich ersetzt wird" durch einen Beziehungszusammenhang der Lebenskategorien, der freilich — jenen neukantischen Werttheoretikern gegenüber — immer ein dem menschlichen Leben immanenter bleibt (VII, 155).

Die Stelle selber aber, an der die Geisteswissenschaften in die (von der Philosophie systematisch aufzuklärende) Lebensbewegung eintreten, ist gar nicht von ihnen allein besetzt, sondern mit ihnen zusammen — oder vielmehr, in Hinblick auf die Lebensnähe, vor ihnen, — erscheint hier die Kunst, die Kunst in der dauernden Funktion, die ihr im Zusammenhang der menschlichen Weisheit zukommt. Und in bezug auf die Kunst spricht Dilthey die Entscheidung, die in jenem Satz über das Verhältnis des Lebens zur Wert- und Zweckordnung lag, noch rückhaltloser aus. Die Dichtung ist ein Organ des Lebensverständnisses, weil sie in der Gestaltung eines Geschehnisses „dessen Teile zur Bedeutsamkeit erhebt"; aber indem der Dichter das vollbringt,

„stellt er durch sein Nacherleben den Bezug zum Leben wieder her, der im Verlauf der intellektuellen Entwicklung und des praktischen Interesses zurückgetreten ist" (VII, 240; VI, 319).

Das Verstehen in der Kunst wurde von Dilthey als die „natürliche" Auffassung des Lebens gekennzeichnet — alles, was darüber ausgeführt worden ist, (S. 74) greift hier ein. Auch die Philosophie selber als die „Aktion", die das Leben ins Bewußtsein erhebt, wurde dahin bestimmt, daß sie „es in seinen Formen nachleben und die in ihm liegenden Konsequenzen ziehen muß": diese Erklärung kehrt ihre negative Spitze wiederum gegen die „falsche Gegenständlichkeit", zu der die Metaphysik, als „der empirische Inbegriff von soundso viel philosophischen Systemen" genommen, verfestigt wird, verfestigt zu einer „toten Begriffswissenschaft" und damit zugleich verflüchtigt zu einem bloßen

Digitized by Google

Schatten der lebendigen Macht, mit der sie als „unverwüstliche Wirklichkeit" durch die Geschichte schreitet. So ist die Aktion der Lebensphilosophie auch den metaphysischen Systemen — und ebenso den theologischen Dogmen — gegenüber darauf gerichtet, die Verselbständigung zu Seinsgestalten von rein theoretischer Objektivität aufzulösen: die philosophische Besinnung „nimmt sie zurück in den Bezug zur Lebendigkeit des Selbst, in welcher sie begründet ist" (V, CXIII. LXV).

Ein einheitlicher Zug geht solchermaßen von derselben Stelle aus, an der die Dichtung mit der werdenden Geisteswissenschaft zusammen als eine Steigerung des „natürlichen" Lebensverständnisses auftrat. — Aber wenn die philosophische Aktion mit ihrer hermeneutischen Richtung nur in diesem selben Zuge vorwärts geht und also nur die Tendenz, die in ihm enthalten ist, sich bewußt zum Prinzip des Forschens macht („das Leben aus dem Leben selber verstehen"), so wird nunmehr beim Durchbruch zur logischen Reflexion in der Besinnung über dieses Tun durch die kategoriale Analyse dieses methodische Prinzip selber an den Ort seines Ursprungs gestellt. Das Lebensverständnis, das von seinen elementaren Formen an auf dem Verhältnis von Ausdruck und Bedeutung beruht, begreift sich selber philosophisch, indem die Stelle, wo diese „dem Wirkungsverlauf inverse Operation" entspringt, durch die Kategorie der Bedeutung fixiert wird. —

Bedeutung, so verstanden, ist kein bloßer Subsumtionsbegriff, der die bestimmten Kategorien: Bedeutsamkeit, Wert, Zweck, Ideal nur unter einem an sich nichts besagenden Namen sammelte, sondern ein gehaltbestimmender, auf den einheitlichen Ursprung von dem allen hinweisender Ausdruck.

„Die Bedeutung des Lebens", sagt Dilthey, „setzt Poesie, Religion, Philosophie in innere Beziehung" (VI, 320). Er erläutert: „In diesem allen entstehen ‹Zusammenhänge›, aus den Erfahrungen des Lebens selber gebildet, die über dieses hinausreichen. Und jedesmal ist im Leben selbst das Moment angelegt, das über es hinausführt" (VII, 266).

Dieser Ausspruch antwortet aber auf die Frage nach der Einheit, die hinter den miteinander kämpfenden (wenigstens in der abendländischen Kultur bis zur Todfeindschaft sich bekämpfenden) Mächten der Religion und Philosophie steht

Digitized by Google

und mit ihnen zugleich auch die Kunst umfaßt; wie Dilthey für die Lebensphilosophie das Vermögen in Anspruch nahm, daß sie

„den großen Phänomenen der Dichtung, Religion und Metaphysik wirklich genugtue, indem sie deren Einheit in ihrem letzten Kern begreift".

Wird dieser einigende Kern in der „Weltanschauung" gesucht — und da sucht ihn Dilthey, indem er die religiösen, dichterischen und philosophischen Weltanschauungen zusammennimmt, um ihrer „Wurzel im Leben" nachzugraben —, so muß der Begriff der Weltanschauung in dieselbe Bewegung geraten wie die Kategorien Wirklichkeit, Wert, Zweck, durch deren Verbindung er zunächst bestimmt war. Es ist daher nur konsequent und liegt im Sinne von Diltheys geschichtlicher Denkweise, wenn dieser Begriff so erweitert wird, daß er hinter die Schicht der Reflexion über die Welt in die des Lebensverhaltens und der Lebensgestaltung selber zurückreicht, als

„eine über die einzelnen in sich abgegrenzten und differenzierten Gebiete geistigen Schaffens übergreifende und von ihnen unabhängige Grundtatsache geistigen Lebens"[1]).

Auf die Konsequenzen für die Stellung von Diltheys Lehre von den Typen der Weltanschauung kann hier nicht eingegangen werden. Es sei nur vermerkt, daß die überhistorische Stellung, in der man sie zu nehmen pflegt — als ein ständig sich wiederholendes Gegeneinander bestimmter Weltanschauungen, das durch die Einseitigkeit ihrer Prinzipien bedingt ist, so daß der Widerstreit nur die Ausdruckswelt anginge und nicht „im Leben selbst gegründet" (Typen 28) wäre —, daß eine solche Stellung von Dilthey im voraus abgewehrt worden ist. Denn in seiner Auseinandersetzung mit Schleiermacher — und auf diesen würde eine solche Intention zurückführen — wehrte er dessen platonisierendes Verfahren ab als

„Verwandlung des fortschreitenden Geschehens in ein Nebeneinander der zugleich wirksamen Mächte des menschlichen Daseins": statt des geschichtlichen Werdens der menschlichen Kultur „das Bild ruhender und zeitloser Formen" (V, XV). —

Uns geht jetzt der kategoriale Zusammenhang an, durch den eben dieses „fortschreitende Geschehen" gefaßt werden soll. Und damit kommen wir nun

[1]) H. Nohl, Die Weltanschauungen der Malerei, 1908, S. 6ff. Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, I, 1927, Vorwort.

Digitized by Google

auf das andere Moment dessen, was die Kategorie der Bedeutung leisten sollte: nach ihrem Vorrang vor Wert und Zweck ihre Stellung an dem „Determinationspunkt", der das grenzenlose Lebensgeschehen in ein geschlossenes System überführt (oben S. 142). Das aber betrifft nichts anderes als ihr Verhältnis zu dem Wirkungsverlauf des Lebens.

IV. Alle Linien, die wir verfolgten, drängten auf diesen Punkt hin. Aber wie wir nun vor ihm stehen, wollen sie sich nicht harmonisch verbinden, sondern verwirren uns erst noch einmal durch eine schrille Dissonanz.

„Unser Wissen vom Erwirken macht den eigentlichen Lebenszusammenhang uns zugänglich." „Erst unter der Kategorie der Bedeutung kann der Lebenszusammenhang hergestellt werden." — „Das Erwirken konstituiert alles, was im Leben hervortritt." „Bedeutungsbezüge konstituieren das Erlebnis und durchdringen es." — „Verhalten, Stellung ist das Tiefere, welches die Art des Erwirkens durch das Leben setzt." „Das Verstehen ist an sich eine dem Wirkungsverlauf inverse Operation", „die Bedeutung verknüpft die Glieder der Wirkungszusammenhanges zu einer vom Erwirken unabhängigen Ordnung."

Stellt man diese gegeneinander stehenden Aussprüche aus den verschiedenen Fragmenten zusammen, dann muß es scheinen, als schwanke die Entscheidung hin und her zwischen den Extremen, die in der rationalen Systematik durch die entgegengesetzten Begriffe besetzt sind: Kraft und Gedanke. Der elementare Gegensatz der philosophischen Standpunkte, der seit Platons Auseinandersetzung mit Demokrit durch die Geschichte geht, wiederholt sich, scheint's, wie er einst aus der Metaphysik in die Grundlegung der Naturwissenschaft überging (Fibel 386), nunmehr auch in der Lebensphilosophie. Eine Entscheidung müßte fallen: handelt es sich doch um einen Kampf, den „Gigantenkampf" um die *usia*. Aber eine solche Entscheidung wäre weltanschaulich bedingt, und der geschichtlich orientierte Denker, der überall die Grenze sieht, die Einseitigkeit jedes Standpunktes, kann nicht mehr innerhalb einer bestimmten Richtung modulierend weitermachen. So das Hin und Her: der realistische Lebensinterpret und Historiker gesellt sich unter die „Erdstämmigen", der philosophierende Dichter winkt den „Ideenfreunden" zu. Und wenn nun über solches naives Mitgehen mit dem jeweils Gegenwärtigen hinaus die philo-

Digitized by Google

sophische Einstellung sich durchsetzt, die, auf das Ganze gerichtet, beides im Blick hält, das Feste bewegend, so tritt doch dabei zunächst nichts weiter heraus als die nackte Zusammenstellung des Gegensätzlichen in Formulierungen, die nicht einmal die Polarität zum Ausdruck bringen, sondern sich mit einer Undverbindung begnügen, wo gerade in dem ‚Und' das Problem steckt.

„Überall, wo geistiges Leben ist, kommt ihm Wirkungszusammenhang, Kraft, Wert usw. zu". „Das Fortwirken des Vergangenen als Kraft in der Gegenwart, die Bedeutung derselben für sie, teilt dem Erinnerten einen eigenen Charakter von Präsenz mit...." In der Biographie muß der dargestellte Mensch „im Mittelpunkt für einen Wirkungs- und Bedeutungszusammenhang" bleiben. „Der objektive Geist und die Kraft des Individuums bestimmen zusammen die geistige Welt. Auf dem Verhältnis dieser beiden beruht die Geschichte."

Aber darf die Analyse an diesem entscheidenden Punkt bei der Feststellung eines „Verhältnisses" stehen bleiben? Die Sachlage ist dieselbe wie bei jener Grundanschauung von der Lebenswirklichkeit, wo die Gedankenmäßigkeit, Bedeutsamkeit und die Unergründlichkeit gleichgewichtig auftraten, was dann zurückführte auf eine „Beziehung" zwischen dem Irrationalen, Grenzenlosen in den unbewußten Tiefen der Seele und der bildenden Gewalt in ihr. Jetzt aber muß sich zeigen, wie weit hier eine Analyse vorzudringen vermag, die sich einer rein logischen Beziehung der Begriffe mit Grundgegensätzen wie Kraft und Gedanke, Realität und Idealität entschlagen hat und den Zusammenhang der Kategorien in dem Lebensbande sucht, wobei im voraus gewiß ist, daß Ideales ohne Reales eine Chimäre ist, Reales ohne Ideales einem welken Blatte gleicht. Das Band aber kann nur wieder in der Dynamik des Lebens liegen: diese umgreift das Gegensätzliche, nachdem sich herausgestellt hat, daß nicht bloß der Wirkungsverlauf, sondern auch die Bedeutung einen dynamischen Charakter hat, so daß dies Wort im verbalen Sinne zu nehmen ist.

So stellt sich die Aufgabe, diesen dynamischen Zug, der bei der Unterscheidung der Bedeutung von der Bedeutsamkeit und bei ihrem Vorzug vor Wert und Zweck leitend war, nun positiv zu erfassen, und wir suchen nach den Beschreibungen, in denen Dilthey ihn herausarbeitet.

Es handelt sich um die exakte Beschreibung dessen, was er als „immanente Teleologie" bezeichnete — so bezeichnete mit einer „begrifflichen Abbreviatur"

Digitized by Google

die die Sache „nicht voll ausdrückt" (V, 213, LXXXVII). Der „Wirkungszusammenhang der geistigen Welt hat einen teleologischen Charakter": das sollte besagen, daß er „Werte erzeugt und Zwecke realisiert" (VII, 153). Dadurch, durch ein determinierendes Attribut also, wurde dieser Begriff in Unterscheidung vom „Kausalzusammenhang der Natur" rein diskursiv bestimmt. Aber er sollte doch eine spezifisch geschichtliche Lebenskategorie sein, die als hermeneutischer Ausdruck dafür diente, daß „das geschichtliche Leben schafft. Es ist beständig tätig in der Erzeugung von Gütern und Werten". Nachdem nun Wert und Zweck als abhängig von der Bedeutung erkannt sind, kann jene Determinierung, die der wissenstheoretischen Zusammenstellung „Wirklichkeit, Wert, Zweck" und deren Fundierungsordnung entspricht, nicht mehr genügen: die Bestimmung ist keine unmittelbar anschließende, Ziel zu Kraft, Festes an Festes fügend, sondern durch die Bedeutung vermittelt.

Aber wie vermittelt? Bisher blieb die Analyse bei dem Gegensatz von Erwirken (Tun und Leiden, Kraft) und Bedeutung (Wert, Zweck, Sinn) stehen, die eine Kategorie (bzw. Kategoriengruppe) „trat" zu der andern „hinzu", sei es diese zu jener, wie beim Ausgang vom Erleben, sei es jene zu dieser, vom Verstehen aus gesehen. Es hat sich doch schon gezeigt, daß dies nicht bloß zwei verschiedene Aspekte oder auch Regionen sind, sondern daß hier eine reale Bewegung zu fassen ist, wie ja auch Erleben und Verstehen sich wechselweise ergänzen. Der Bezug zum Leben, der den beständig gegenwärtigen Untergrund des Verhaltens bildet, „tritt", so hieß es, „im Verlauf der intellektuellen Entwicklung und des praktischen Interesses zurück", aber durch das „Nacherleben" — also durch das Verstehen auf Grund von Bedeutung — wird er „wieder hergestellt". Aus dieser Schicht — in den „Konfinien zwischen [diskursivem] Wissen und Tat" — kommen die schöpferischen Ausdrücke, die das Leben in seiner Tiefe aufschließen. So war der Vollzug jener Bewegung an den Rückgang hinter die gegenständliche Sphäre gebunden.

Das, was im Leben „hervortritt", enthält „nur Erwirktes für den Auffassenden... Aber Verhalten, Stellung ist das Tiefere, welches die Art des Erwirkens durch das Leben setzt" (VII, 230, 269).

Hier setzt die weiterführende Zergliederung ein.

Digitized by Google

Die „Art des Erwirkens durch das Leben" war, wenn dasselbe durch das Wert- und Zwecksetzen bestimmt wurde, nur von dem aus fixiert, was hervortritt, vom Ergebnis her also. An diesem aber treten die Kategorien, um deren Vermittlung es sich handelt, gerade in unmittelbarer Verbindung auf.

„Der Wirkungszusammenhang wird in erster Linie" — das ist auf das hin, was „im Vordergrund des Bewußtseins steht", gesagt — „als Realisierung von Zwecken erlebt". Er „tritt nicht für sich als ein System von Wirkungen auf, sondern in jedem Wirken von der Gegenwart aus ist das Bewußtsein vom Sich-Entgegenstrecken zu Zwecken" (VII, 248).

So erscheint ein und dasselbe Phänomen, das durch die Zeitlichkeit des Lebens bedingte „unablässige in die Zukunft Drängen", als Ursprung sowohl der Kategorie des Zweckes wie der der Kraft und wird bei der gesonderten Herleitung beider Kategorien in gleichsinniger Weise beschrieben (VII, 201, 194, 202). Ja, im Hinblick darauf, daß „auch die Begierden" — also jenes Irrationale, Grenzenlose in der Mitte der seelischen Struktur — Ziele „in sich schließen", wurde von den Zwecken selber erklärt (oben S. 130), daß sie

„einen Wirkungszusammenhang bilden". „Die Geschichte, rein als Kraftmannigfaltigkeit genommen, ist eine von Zwecken erfüllte Welt." (VII, 256.)

In der Tat kommt dem Zweckbegriff eine Zwischenstellung zu, da er nicht bloß — wie Wert, Bedeutsamkeit, Sinn — eine Kategorie des menschlich-geschichtlichen Lebens ist, sondern auch zur Interpretation der organischen Ganzheit dienen kann, wie Kant das festgehalten hat. Aber diese unmittelbare Verbindung löst sich nun auf, indem jenes Grundverhältnis zwischen dem Irrationalen und der bildenden Gewalt zur Geltung kommt. Von Zweck und Lebensplan auf das fundierende „Wertbewußtsein" zurückgehend, fährt Dilthey fort:

„So kommt dieser kategorialen Auffassung die an der Vergangenheit gebildete der Bedeutung entgegen. In ihr liegt die Beziehung eines äußeren einzelnen Ereignisses auf ein Inneres, und zwar liegt dies Innere im Zusammenhang der Ereignisse untereinander, der nicht von dem letzten Glied aus gebildet ist, sondern zentriert zu einem Mittelpunkt, zu dem alles Äußere als zu einem Innern sich verhält. Jenes ist die unendliche Linie von Wirkungen, die einen Sinn enthält. Erst dieses..."

Erst dieses bringt Einheit in unser Leben. Mit dem Begriff der *Zentrierung zu einem Mittelpunkt* ist die innere Form der im „Fluß des Lebens", im „Fortrücken" sich vollziehenden geistigen Einheitsbildung bestimmt, also das

Digitized by Google

dynamisch bestimmt, was zunächst bei der Feststellung des Begriffs „Erlebnis" als eine „ideale Einheit von Lebensteilen, die eine Bedeutung für den Lebensverlauf hat", bezeichnet wurde. Es dürfte offenbar sein: hier ist dasselbe gesehen, was wir bei der Erörterung der ‚Idee' im Sinne des Ursprungs gegenüber dem Urbilde als grundlegendes logisches Verhältnis herausstellten (S. 87). Die Einheitsbildung ist nicht aus dem ‚Zweckbegriff des Geistes' (Trendelenburg) begreifbar;

„die Kategorien, die das Leben unter dem Gesichtspunkt in die Zukunft auffassen, fallen auseinander in die Möglichkeiten, in die Zukunft vorzudringen" (236, 330),

ihre ‚zweckrationale' Auswahl und Ordnung in einem Lebensplan aber ist etwas Abkünftiges gegenüber dem primären, durch Bedeutungsbezüge hergestellten Zusammenhang. — Andererseits aber läßt sich die „aufwärts liegende immanente Zweckmäßigkeit" auch nicht auflösen in ein organisches Bilden aus triebhafter Mitte, wie Goethe es ansah, wenn er den Vorgang, wie der Mensch sich natürlichermaßen seine Welt bildet, so beschrieb:

„Die gütige Vorsehung hat jedem einen gewissen Trieb gegeben, so oder anders zu handeln, der dann auch jedem durch die Welt hilft.... Also wie der Mensch ißt und trinkt und verdaut, ohne zu denken, daß er einen Magen hat, also sieht er, vernimmt er, handelt und verbindet seine Erfahrungen, ohne sich dessen eigentlich bewußt zu sein." (Fibel, 2, 8.)

Solche Anschauung vom Walten des Unbewußten geht an dem geistigen Gewebe der „Naturformen" des menschlichen Daseins vorbei, wie sie denn auch — die indische Philosophie zeigt das (Fibel, 122) — mit der Auflösung des Lebensgeschehens überhaupt in ein bloßes Passieren verträglich ist. Dilthey geht, um faßlich zu machen, wie „das Leben von jedem Individuum aus sich seine eigene Welt bildet", auf den „inneren Ruhestand" zurück, in dem — gegenüber „der Bestimmtheit der einzelnen vorwärts drängenden Richtung" des Denkens und Handelns — die Lebensbezüge „bemerkt und gefühlt werden" (Typen, 7) — auf die Besinnung, Er-innerung also. Und wenn dieser „Ruhestand", in dem das Verstehen Freiheit hat, sich auszudehnen, als ein — mit der „inneren Regsamkeit" verbundenes — Zuschauen gekennzeichnet wird, so treffen wir hier wieder auf die Scheidelinie gegenüber Heidegger, die wir bei der Betonung der

Digitized by Google

Rückwendigkeit des Wissens zogen. Heidegger möchte das Gewahren diskreditieren: es sei ein „Angaffen". Aber in ihm ist gerade der Zug des Bildens. Wie die „Weltanschauung" (das Wort in dem angegebenen elementaren Sinn) zugleich Weltformung ist.

„Inhalt nicht von der Form zu trennen, in welcher die harmonische Struktur ihren Höhepunkt erreicht. Die Lebensbegriffe . . . enthalten alle eine Formung der Lebensinhalte." „Es ist überall in der Geschichte schon Formung . . ." (VII, 269, 290).

Was Spinoza von der contemplatio Dei sagt, gilt allgemein: *cum contemplamur, interius agimus.*

Und so ist denn auch hier, bei der Bestimmung der Tätigkeit, der Ort zu finden, wo die Analyse am tiefsten dringt. Noch dichter fügt sich das Lebensband zwischen Kraft und Bedeutung. Die „Art des Erwirkens", die im Lebensverhalten gründet und in der bedeutungsmäßigen „Zentrierung" ausläuft, soll in der Bewegung selbst ergriffen werden. Nun ist der „Verlauf" als solcher, „der Fluß des Lebens selbst, wie das Ufer hineinscheint" — Leben im Unterschied zum Erlebten — unfaßlich. Gerade hier, wo Heidegger die Konstitutions-Analyse bis zum Äußersten vortreibt, indem er die „Zeitigung" der Zeitlichkeit zu ergründen sucht, statuiert Dilthey das Unergründliche, das im Blick bleiben muß, wenn die Kategorien, die „am Leben aufgehen", in ihrem eigenen Zusammenhang erfaßt werden sollen. „Was der Jüngling von Sais entschleiert, ist Gestalt und nicht Leben" (VII, 195). Aber wieder führt der indirekte Weg über den Ausdruck in die Bewegung hinein, die von dem an sich Unfaßlichen ausgeht, und wiederum vermag der musikalische Ausdruck, der bereits für die Einheitsform des Erlebnisses, für die Durchdringung von Explikation und Implikation, das Musterbeispiel gab, auch hier Aufschluß zu geben, und zwar vermag die Musik das eben insofern, als ihre Auslegung des Lebens sich diesseits (oder jenseits) der „Einschränkung durch die Bestimmtheit" des sprachlichen Ausdrucks oder Bildes bewegt, von der Bindung an „ein durch das Wort gegenständlich Festgelegtes" frei ist (224, 342).

„Ich muß einen Ausdruck aufsuchen, der in der Zeit verlaufen kann, der nicht von außen gestört wird. Ein solcher ist die Instrumentalmusik. Wie sie auch entstanden sei, es gibt einen Verlauf,

Digitized by Google

in welchem der Schöpfer ihren Zusammenhang in der Zeit überblickt von einem Gebilde zum andern. Da ist eine Richtung, ein sich hinstreckendes Tun zu einer Realisation, ein Fortrücken psychischer Tätigkeit selbst, ein Bedingtsein durch Vergangenheit und doch Insichenthalten verschiedener Möglichkeiten, Explikation, die zugleich Schaffen ist" (VII, 231).

Explikation und Schaffen zugleich: hier fällt diese treffende Formel, die wir von vornherein aufgenommen haben (II, 1, S. 70), um damit allgemein das „Hervorbringen" zu kennzeichnen, auf das der lebensphilosophische Ursprungsbegriff ausgeht. Die Formel durfte so allgemein verwendet werden: denn das, was hier beschrieben wird, ist im Grunde dasselbe Phänomen wie bei der Kategorie der Kraft, deren Herleitung wiederum mit der des Zwecks zusammentraf (202). Nur daß die vorwärtsdrängende Richtung, die dort in ihrer vereinzelnden Bestimmtheit erschien, hier nicht, wie bei der Wahrnehmung und Handlung „wie eine zusammengefaßte Spitze" hervortritt, sondern nach innen zurückgebogen erscheint, indem sie aufgefangen wird von dem Bedeutungszusammenhang der geistigen Hervorbringung, der „nicht von einem letzten Glied gebildet ist, sondern zentriert zu einem Mittelpunkt". Und so ist auch das „Fortrücken" hier nicht bloß wie bei der Gegenwart, an der die Kategorien von Wirklichkeit und Wert aufgehen, ein solches „in der Zeit", sondern ein „Fortrücken psychischer Tätigkeit selbst" wird faßbar.

Dieser Begriff des Fortrückens entspricht dann dem des „Fortgezogenwerdens", der den Rückgriff der Logik auf ein „abstraktes Wissenwollen" ersetzen soll: Fortgezogenwerden von dem eigenen inneren Nexus der Bedeutungsbezüge des Erlebten (V, LXXXII). Beides, Fortrücken und Fortgezogenwerden, gehört dem Wirkungsverlauf des Lebensgeschehens an, aber beides empfängt Richtung und Maß nicht aus diesem für sich in sozusagen ‚organischer' (aber in Wahrheit den Entwicklungsverlauf auch der Organismen gar nicht treffender) Artikulation der in ihm liegenden Möglichkeiten, sondern durch die unauflösliche Umwandlung desselben zu einer Lokalisation mit eigener Mitte, in der sich die Lebenskette schließt, sei es im Werk, sei es in der festen Gestalt des Selbst oder auch nur in der kleinsten, „Erlebnis" genannten Einheit. Diese Umwandlung aber ist, indem sie als „Bedeutung" gekennzeichnet wird und als solche an die Erinnerung gebunden ist, darin gegründet, daß das menschliche Leben sich

Digitized by Google

in sich selbst zurückzuwenden vermag, in der dem Menschen gegebenen Macht der Besinnung. Nur so kann Dilthey sagen (mit Bezug auf das musikalische Kunstwerk), daß „die Erinnerung das Bedeutung Wirkende ist", und das dahin erläutern, daß das Nachklingen des Vergangenen, das Träumen von ihm die „luftige Materie" sind, aus der die Gestalten der Musik „hervorgehen". Nur so, in Beziehung auf die durch die „innere Position", Verhalten und Besinnlichkeit ineins, bestimmte „Art des Erwirkens durch das Leben", zeigen die tiefsinnigen Ausführungen Diltheys über das musikalische Verstehen (220 ff.) die systematische Tragweite, die ihnen zukommt, weil sie den logischen (in der Logik von Lotze auch bereits angedeuteten) Belang einer musikalischen Bedeutungslehre sichtbar machen[1]) und dabei dieser die Stellung eines Zwischengliedes zwischen den rein theoretischen und den biographisch-historischen Teilen der Musikwissenschaft geben. Allgemein gefaßt: die Bedeutung vermittelt zwischen Geschichte und System, zwischen Leben und Gestalt.

Wir trafen schon auf diese wesentliche Einsicht, als wir das dynamische Grundverhältnis erörterten (S. 75):

Der Lebensverlauf mit seinen Schicksalen, mit Leid und Seligkeit, was in der Seele zugrunde liegt, ‚unmerklich im Dunkel der Seele bewegt es sich", und anderseits die Sphäre der Töne, in der der Schaffende lebt und in der dies alles, „vergessen", darin ist: „da ist keine doppelte Welt, keine Zwiefachheit von Erlebnis und Musik". Dem ist aber so, weil gerade an dem „Herüber und Hinüber der Sitz alles Schöpferischen ist und zugleich das nie ganz zu entschleiernde Geheimnis, wie Tonfolgen, Rhythmen etwas bedeuten, was nicht sie selbst sind".

Aber auch für den Begriff des *Wirkungszusammenhanges* klärt sich von hier aus die Definition desselben auf, von der Dilthey im „Aufbau" ausgeht: „ein Zusammenhang, der in dessen dauernden Produkten enthalten ist".

Dilthey hat diesen Begriff in dem noch von ihm selbst veröffentlichten Teil des „Aufbau" geradezu als die Grundkategorie hingestellt: „Die geistige Welt als Wirkungszusammenhang" ist der Titel eines Kapitels in dem Buche (152); das Wort „Bedeutung" ist dort fast durchweg im Sinne von „Bedeutsamkeit" gebraucht und dementsprechend neben Wert und Zweck gestellt, ja zu-

[1]) Hier hat Nohl stark eingesetzt: Typische Kunststile in Dichtung und Musik (1915), aber diese Richtung seiner Produktion leider inzwischen nicht mehr verfolgt. Eine neue Möglichkeit, hier Fuß zu fassen, zeigte Pleßner, Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes, 1923.

Digitized by Google

weilen an diese nur angehängt (wie in einer Korrektur, die auf ein Ungenüge hinweist). Während umgekehrt in den nachgelassenen Aufzeichnungen zur Kategorienlehre die Bedeutung derart im Vordergrund steht, daß der Herausgeber sie als den Grundbegriff aller Hermeneutik kennzeichnen konnte (VII, VII. 362). Diese Unstimmigkeit, die jeden verwirren muß, läßt sich nicht wegdeuten oder durch Hypothesen über die zeitliche Folge der Niederschriften erklären, zumal auch in diesen „Bedeutung" und „Bedeutsamkeit" trotz der ausdrücklichen Scheidung (238) keineswegs durchweg auseinandergehalten werden und es auch weiterhin wie im „Aufbau" heißt: „Alle Geschichte hat Wirkungszusammenhang zu erfassen" (246). Aber sie läßt sich doch — in Anbetracht von Diltheys Sorglosigkeit im Punkte der Terminologie — sachlich auflösen.

Der in der kategorialen Analyse als „Bedeutung" herausgearbeitete Grundzug des Lebens tritt im „Aufbau" ohne solche Zergliederung und namentliche Abgrenzung als determinierendes Merkmal des Begriffes „Wirkungszusammenhang" selber auf. So gibt Dilthey dort das methodische „Prinzip" an:

das „Verständnis der geschichtlichen Welt als eines Wirkungszusammenhanges, der in sich selbst zentriert ist, indem jeder in ihm enthaltene Wirkungszusammenhang durch die Setzung von Werten und die Realisierung von Zwecken einen Mittelpunkt in sich selber hat, alle aber strukturell zu einem Ganzen verbunden sind. ..." (138).

Die Übereinstimmung bestätigt sich nur, wenn man dies Verfahren am Werke beobachtet, in den Beispiel gebenden Analysen der geschichtlichen Einheitsbildung einer Nation oder eines Zeitalters oder einer geistigen Bewegung wie Reformation oder Revolution. Denn da kommt, in der Betätigung des Prinzips, nun auch jenes dynamische Grundverhältnis zwischen dem grenzenlosen Wirkungsverlauf und der Zentrierung aus Bedeutung, das zu ihrer kategorialen Sonderung nötigt, zur Geltung. Wie der „Wirkungszusammenhang der großen Weltbegebenheiten" sich aufklärt als die „Bildung einer Totalkraft", in welcher Spannungen, nicht erfüllte Bedürfnisse, Sehnsüchte aller Art zusammenwirken mit den vorwärtsdrängenden, schöpferischen Energien, die „Ideale in sich schließen und deren Form der Enthusiasmus ist", aber der „im Leben begründete Sinn der Geschichte" sich nicht etwa bloß in der Richtung auf Kulturgüter äußert, sondern auch in dem Willen zur Macht (165, 170). Oder wie die Einheit, die zwischen den verschiedenen Wirkungszusammenhängen in einem Zeitalter hergestellt wird, sich dynamisch bestimmt:

„nicht eine Einheit, die durch einen Grundgedanken ausdrückbar wäre, sondern vielmehr ein Zusammenhang zwischen den Tendenzen des Lebens selbst, der im Verlauf sich ausbildet" (VII, 185).

Digitized by Google

Wird der Satz von der Konstitution der Erlebnisse durch Bedeutungsbezüge isoliert genommen, ohne Rücksicht auf die Stellung der „Bedeutung" im Zusammenhang der Kategorien des Lebens, so ergibt sich eine Übersteigerung der idealen Grundlagen unserer geistigen Existenz, die die „geschichtliche Weltansicht" in ihrem Kern auflöst. Dilthey selbst weist darauf hin, wenn er den Ausdruck „Kulturwissenschaften", der bis vor wenigen Jahren noch gegenüber der unverbindlicheren Bezeichnung „Geisteswissenschaften" (moral sciences) sich durchzusetzen schien, abwehrt mit der Begründung, daß darin

„eine unbeweisbare, ja einseitige Bestimmung über einen Sinn und ein Ziel der Geschichte" enthalten sei. „Dies ist eine allzu freundliche und wohlwollende Auffassung des menschlichen Wesens, in welchem die dunklen Instinkte gegenseitiger Unterdrückung und Zerstörung eine sehr erhebliche Rolle spielen" (VII, 323).

Aber man kann heute noch mehr sagen, nämlich in Hinblick auf den Betrieb der geisteswissenschaftlichen Forschung selbst. Nachdem durch das Vordringen von Husserls Phänomenologie das Sichbewegen in der neuentdeckten Wesenssphäre nicht bloß für die „reine" Philosophie, sondern auch für die Geisteswissenschaften geläufig geworden ist, gilt es — und zwar gerade bei den vorwärtsgehenden Forschern auf diesem Gebiet — als methodischer Grundsatz, die „Einflüsse", mit denen der sog. Historismus über Gebühr arbeitete, überhaupt zu verachten, da ein Mensch, eine Generation, ein Volk doch nur einen Einfluß empfangen könne, der seinem eigensten geistigen Trachten gemäß ist. Demgegenüber muß mit aller Energie die Beziehung der Bedeutung zu dem Wirkungsverlauf betont werden; wie die Vereinigung gerade des Heterogenen, das Hineinbilden fremder Mächte in die eigene Innerlichkeit eine entscheidende Rolle in der geschichtlichen Gestaltung spielt und auch das zufällige Zusammentreffen zu einer produktiven Begegnung werden kann.

Die Aufstellung jenes methodischen Prinzips ist nun aber keine bloß methodologische Angelegenheit, sondern eine Sache der Logik des Lebens. Es soll nichts weniger leisten als den Widerstreit auflösen zwischen der Lebensverbundenheit des Wissens, zu der die praktische Auskehr gehört, und der theoretischen

Digitized by Google

„Richtung auf Allgemeingültigkeit". Einen Widerstreit, der zunächst in den Geisteswissenschaften angelegt ist — durch das „unmittelbare Verhältnis", in welchem sie und die jeweiligen Tendenzen des Lebens zueinander stehen (137)—, der aber auch die Lebensphilosophie selber betrifft, sofern sie solche Unmittelbarkeit wiederherstellen, das Leben vom Erkennen durch Begriffe freimachen und doch, als Philosophie, das „Streben nach allgemeingültiger Erkenntnis" nicht aufgeben will. Von hier aus gesehen ist die Kategorie der Bedeutung, die die in jenem Prinzip aufgestellte Zentrierung des Lebens als eigene Verlaufsform desselben und Form seiner objektiven Auffassung zugleich bestimmt, nur die analytische Formel für die in dem geschichtssystematischen Verfahren des „Verstehens des Lebens aus ihm selbst" und des „Schaffens in der Linie des Geschehens" sich bahnende Kurve. Die Frage nach ihrem Vermögen, das Beanspruchte zu leisten, den Widerstreit wirklich zu lösen, führt auf das Problem zurück, das sich immer wieder stellte, sobald die Herleitung der Erkenntnis aus dem Leben in Betracht kam: welcher Weg von der dem Leben immanenten Bedeutung und der ihr nächststehenden musikalischen zu der Bedeutung im rein logischen, die wissenschaftliche Theorie betreffenden Sinn des Wortes führt. Aber gewonnen ist die Grundeinsicht: daß auf die Frage nach Zusammenhang und Sinn des Lebensgeschehens nicht, wenigstens nicht primär, zu antworten ist mit dem Suchen nach einem Stufenbau in den geschichtlichen Produkten — sei es als überhistorische Rangordnung der Werte oder in der Weise des Fortschrittgedankens auf ein die Bewegung beendendes Ziel hin —, aber auch nicht auf dem immer auch noch transhistorischen Wege der — wesentlich kontemplativen — Ausbreitung „von der Relativität zur Totalität" (Troeltschs Formel für Dilthey), wo die Geschichte nur das Mittel wäre, um das im Grunde in sich ruhende Leben in seiner Mehrseitigkeit zu erkennen, sondern mit der Feststellung der Geschichtlichkeit als solcher: in der Aufklärung des die geschichtliche Wirklichkeit selbst betreffenden, weil ständig und immer neu sie in Bewegung haltenden dynamischen Grundverhältnisses, von dem aus bestimmte Entwicklungsabläufe in Gang kommen, irrationale Faktizitäten und geistige Mächte verschiedener Herkunft durch Bindung an ihren Ort in einem

Digitized by Google

Ganzen Bestimmtheit der Bedeutung („Bedeutsamkeit") in einer Wertordnung gewinnen, das immanente, nie starre, sondern zu weiterführendem Schaffen freie Gefüge sich in der Individuation aus der grenzenlosen Reihe der Wirkungen zu wirkungsmächtiger Einheit zusammenzieht.

Steigerung, Emporentwicklung, Fortschritt: Diese nicht bloß rationalen, sondern auch ethisch-idealistisch gegründeten Momente, die in den Theorien vom Stufengang der Geschichte und der repräsentativen Rolle der Lebensalter und Zeitalter für diese Stufen in intellektueller Verdünnung vorweggenommen werden, sind in der dämonischen Dynamik des Lebens nicht aufgezehrt, sondern behalten Freiheit, sich sachlich, Punkt für Punkt, festzustellen. Denn jene Auflösung des geläufigen Entwicklungsgedankens, der von ihm nichts zurückläßt als einen „von innen bestimmten Zusammenhang im Lebensverlauf, der den rastlosen Fortgang zu Veränderungen bestimmt" (245), betrifft den Menschen nur als für sich genommenes Einzelwesen unter Abstraktion von seinem geschichtlichen Charakter, der sich aber auch da im Grunde gar nicht umgehen läßt. Denn daß der Zusammenhang als ein „von innen bestimmter" und des näheren als ein „erworbener", ja ein „zunehmender erworbener Zusammenhang" (253) bezeichnet wird, weist auf das Fichtesche „Schema seelischer Dynamik" hin: „Tätigkeiten, die im Geiste auftreten, stehen in Beziehung zu früheren und im Gegensatz zu gleichzeitigen, und so entsteht ein Fortschreiten . . ." (280). Ein Versuch, dieses „Schema" zu erfüllen, führt aber sofort auf die Verbindung der anthropologischen Form mit der geschichtlichen Inhaltlichkeit des Geistes. Eben dies ist Diltheys Argument gegen Rousseau wie gegen Nietzsche. Rousseaus Stellung „mußte in leere Leidenschaft zerfließen oder in praktischer Verneinung der Gesellschaft zerstörend wirken, wenn sie nicht die Inhaltlichkeit der geschichtlichen Manifestationen des ganzen Menschen in sich aufnahm". Und gegen Nietzsche: Durch die Loslösung der Bestimmung des Menschen von der Entwicklung der Kultur ist das Individuum „inhaltlich entleert, formal verliert es das Verhältnis zu einem Fortschreitenden und Festen". Weun Sinn und Bedeutung „erst im Menschen und seiner Geschichte entstehen", so ist die notwendige Ergänzung: „Aber nicht im Einzelmenschen, sondern im geschichtlichen Menschen. Denn der Mensch ist ein geschichtliches Wesen" (291). Dementsprechend führt Dilthey bei der Frage nach dem, „was einen Teil der Geschichte mit dem andern verbindet", neben „Endlichkeit, Schmerz, Kraft" auf: „Gegensatz, Ansammlung" (290). Wie z. B. jeder, der in die Philosophie eintritt, bedingt ist von dem, was vor ihm war und was neben ihm gedacht wird. Doch bleibt hier ein ungelöster Rest zurück, der sich in Diltheys Ringen mit dem Entwicklungsgedanken bekundet (Band VII und VIII. V, CVII).

Ebenso wird die unleugbare Wiederkehr typischer Bewußtseinsstellungen und Abläufe der Entwicklung, die einer rationalen Systematik das Glück der gedanklichen Überschaubarkeit der Geschichte bringen würde, hier vielmehr zu einem Herd der Unruhe. Sie in den anthropologischen Grund der Geschichte zu verlegen, wie Nietzsche die „eingeborene Systematik und Verwandtschaft der philosophischen Begriffe" aus dem „Bann physiologischer Werturteile und Rassebedingungen" erklärte (Jenseits von Gut und Böse, 20), ist ebenso ausgeschlossen wie in Schleiermachers platonisierender Weise auf ein Idealsystem dieser Begriffe zurückzugreifen, das einer logischen Systematik im Universum entspräche: „in dieser Geschichte ist der Begriff der

Digitized by Google

Entwicklung beinahe geschwunden". Demgegenüber das „Erarbeiten" von Entwicklung, der Streit der Systeme als die Form, in der sich die Entwicklung vollzieht, „ein Ringen von Gegnern, die nicht sterblich sind und mit der Person nicht untergehn, sondern von Person zu Person sich fortsetzen". „Leben ist Mehrseitigkeit, Übergang in realen Gegensätzen, Streit der Kräfte." — Auch hier bleibt ein ungelöster Rest. Aber bei aller Problematik, die in Dilthey nicht ausruhen läßt, steht doch die positive Richtung im großen fest.

Einheitsbildung, das Wort in dem doppelten Verstande des realen Bezugs und idealen Erfassens; wie das Grenzenlose umgrenzt wird, das Offene sich schließt: — es ist schließlich hier nicht anders als immer im ursprünglichen Philosophieren, daß die Konzeption der Einheit die eine einzige Mitte ist. Und das ist bei Dilthey so, obwohl hier das Gedankenganze kein Kosmos ist, sondern (darin Leibniz vergleichbar) eine Dynamik sich gegenseitig in der Schwebe haltender Tendenzen. Das Sichgestalten aus dem Grenzenlosen soll als die große Leistung des Lebens faßlich gemacht werden — „der Weg vom Faktischen zum Ideellen" —, und dabei doch das Apeiron nicht in die Nacht des Negativen verstoßen werden — als negativer Gegenbegriff zu „Kosmos" oder als „hyletisches" Element, als ein Unerschöpfliches von der Art eines Urgrundes, der in sich ruhen muß, „damit das Werden nicht aufhöre" (Fibel, 54, 280) —, sondern das Grenzenlose selbst soll in seinem positiven lebensmächtigen Charakter festgehalten werden. Gegenüber der Begrenzung, aus der das (menschliche) Glück der Gestaltung und zeitlicher Sicherung des Daseins, aber auch die (den Menschen überholende) Tragik der Endlichkeit entspringt, ist in dem Grenzenlosen nicht bloß das Dunkel, vor dem der Mensch, „von lauter Unsicherheiten umgeben", Schutz sucht, sondern auch der unermeßliche Horizont, der uns das „Glück" öffnet, „vorwärtszugehen und neue Möglichkeiten des eigenen Daseins zu realisieren"; ihn offen zu halten, ist ein wesentliches Anliegen gerade der Philosophie: der philosophische Geist „hat die tiefste Art von Grenzenlosigkeit, von endloser Möglichkeit menschlichen Daseins aufzusuchen" (VII, 203, 244, 253, 347; V, CXVI). Dann muß aber auch noch der letzte Rest von transzendenter Stellung zur Bedeutung des Lebens, der in der Beziehung der Zeitlichkeit auf die „Korruptibilität" sich versteckte, aufgelöst werden und dem dynamischen Ergreifen der „inneren Dialektik" Platz machen.

Digitized by Google

Jedoch, wie dies sich ergibt, das führt wieder auf das Verhältnis der Erkenntnis zum Leben zurück. Jetzt ist nur noch abschließend jener einheitliche Zug herauszustellen, der sich uns bereits ergeben hat.

Der „ganze Charakter" des Lebens, hieß es, sein Ablauf und sein Gehalt, ist durch die Zeit bestimmt; und das bedeutete: „Das Verhältnis der Korruptibilität in ihm, und daß es doch zugleich einen Zusammenhang bildet und darin eine Einheit hat (das Selbst)" (229). Dieser gegensätzliche Einsatz der Kategorienlehre sucht aber nur an der Wurzel das auf, was im entwickelten Leben als ein offenbares Geheimnis waltet. Denn immer neu stellt sich das eine Grundproblem: in der Anthropologie die Einheit des Lebensverlaufs als des „vollständigen und in sich abgeschlossenen, klar abgegrenzten Geschehens, das in jedem Teil der Geschichte wie in jedem geisteswissenschaftlichen Begriff enthalten ist" (71); in der deskriptiven Psychologie die Abgrenzung von Erlebniseinheiten im „Fluß des Lebensverlaufs"; in der Biographie die Konzentration auf ein Individuum als Selbstwert, und zugleich der universale historische Horizont, unter dem dieser

„einzige Selbstwert, den wir zweifellos feststellen können", sich als „ein Fall des Allgemeinmenschlichen" darstellt, „ein Fall gleichsam unter den grenzenlosen Möglichkeiten, die der historische Verlauf hervorbringt"[1]) — „immer muß das Bewußtsein der Grenzenlosigkeit vorhanden sein, die nach allen Seiten sich breitet, und dennoch muß der Beziehungspunkt in diesem Individuum festgehalten werden" (212, 250, 254, 258).

Dann in der Universalgeschichte, wo wir den „Fluß des Lebens verlassen und das unendliche Meer uns aufnimmt", die „Zentrierung" der Zeitalter in sich selbst (166, 257). In der Analyse der Zeitlichkeit selber aber kommt es demgemäß darauf an, zu zeigen, daß sie nicht bloß das ständige Werden, sondern auch ein Ständigwerden des Lebens mit sich führt: „die Zeit mit der bildenden Kraft, die ihr innewohnt" (263). Und dasselbe nun letztlich im Logischen als die Aufgabe,

„historische Begriffe" zu bilden, Energiebegriffe, deren „Inhalt Geschehen, Verlauf irgendeiner Art ist". Das „eigentliche Problem der geschichtlichen Methode" ist, in der „grenzenlosen Wechselwirkung von Einzeldasein feste Abgrenzungen zu finden. Es ist, als sollten in einem ständig strömenden Fluß Linien gezogen werden, Figuren, die standhalten" (280).

[1]) Landgrebe, Diltheys Theorie der Geistesw., Husserls Jahrb. IX, 364, sieht nur diese eine Seite.

Digitized by Google

So gefaßt, geht es hier nicht bloß um ein „wissenstheoretisches" Problem (wenn auch Dilthey das „sagt": VII, 205). Vielmehr: wie das Verstehen des menschlich-geschichtlichen Lebens überhaupt die Kraft entbinden soll, das Menschliche ‚heroisch' zu ertragen, so ist es auch bei diesem durch die Zeitlichkeit bestimmten Verhältnis. Daß unser menschliches Leben mitten in der Vergänglichkeit „einen Zusammenhang bildet und darin eine Einheit hat", dies soll uns einen für uns Menschen gangbaren Weg zeigen, uns von der Vergänglichkeit zu befreien. Und diese Möglichkeit muß in der Kategorienlehre ihre Begründung finden (325, 329). Diese Begründung erfolgt, indem der Zusammenhang der Kategorien des Lebens, von welchem Punkt aus er auch immer aufgetan werden mag, auf die Bedeutung als den Grund von „Entwicklung" oder „Gestaltung" hinführt und damit auf den geschichtlichen Prozeß, in welchem eben die Vereinigung verschiedener gleichursprünglicher Lebenszüge vollzogen wird.

So können wir nun mit jener Aufzeichnung letzter Hand, an die wir anknüpften, die Darlegungen auch wieder zusammenschließen, indem wir die ganze Skizze mitteilen[1]):

„1. Die objektiv geistige Welt ist als Produkt des Geistes in der Natur diesem verwandt, aber sie tritt ihm fremd gegenüber. So entsteht die Tatsache, daß die Individualität, als welche das Gemeinsam-Menschliche in sich trägt, und deren Eigenart doch zugleich den Differenzierungen der objektiven Welt entspricht, in der Hingabe an die Objektivität der Gesellschaft sich selber wiederfindet.

2. Das Grundverhältnis ist, daß vita motus perpetuus, Impuls, Streben, Ablauf, und doch zugleich als dieses Durchlaufen, und zwar mit Bewußtsein, ist es zugleich bewußter Besitz und Streben nach Festigkeit, das eben aus dem Verlauf hervorgeht. Beides zusammen: ‚Gestaltung'.

3. Diese Gestaltung im Großen ist Sittlichkeit, Recht usw., die feindliche Stellung dazu ist schiefe Stellung.

4. Nur im Handeln und Versuchen (das als Versuchen mit Anschauen verbunden ist) erlangt der Einzelne das Verhältnis, in welchem Individuum, Gemeinsamkeit, Systeme ineinandergreifen.

---

[1]) Die fliegend hingeworfene Skizze ist entnommen aus einem Notizbuch, das sich bei dem Verstorbenen fand. Obwohl sie nicht zu dem systematischen Plan der „Kritik der historischen Vernunft" gehört (sie gehört zu den Entwürfen für eine neue Einleitung zu dem „Leben Schleiermachers" und läuft auf das Problem der Religion hin), stimmt sie doch in dem ganzen Umriß, vom ersten Satz an, mit den zu jenem Plan gehörigen Aufzeichnungen zur Kategorienlehre überein (VII, 191, 268), die das hier Umrissene genauer ausführen.

Digitized by Google

Dies Verhältnis wird durch die Erziehung und Sitte von vornherein hergestellt. Wo es nicht war oder zerrissen wurde, sind es gewisse Erlebnisse, welche jeden einmal in die Lage bringen, bei guter Gemütsart und Selbstbesinnung in Einklang mit dem objektiven Geist zu gelangen.

Hauptsatz: Nur die Tätigkeit, die in der objektiven Welt dauernde Zwecke hat, befreit den Menschen von Partikularität und Vergänglichkeit".

Er blickt von hier aus (5) auf die „Konflikte", die „durch den Zusammenstoß der Perioden und Gegensätze in einer solchen entstehen", dann (6) auf die Stellung „der Natur gegenüber", wo das Moralprinzip von Kant und Fichte unerschüttert bleibt als das alleinige Prinzip, durch das „das Individuum seine Selbständigkeit behauptet" (wir führten den Satz schon an, oben S. 83); und nun faßt er noch einmal zusammen:

„7. Da Leben Fortrücken, und da Tätigkeit daraus sich ergibt, als die Bestimmung des Ziels im Fortrücken, da die einzelne Tätigkeit nur in der Vereinigung (Anpassung) mit dem Ganzen harmonisch, über Partikularität und Vergänglichkeit erhoben ist und sonach das Gemüt befreit, so entsteht eine Gemeinschaft, welche die Ausbreitung und Intensität der Gemeinsamkeit und ihrer Zwecke steigert — das ist Kultur, Fortschreitung, Entwicklung ..." [Schluß folgt.]

Digitized by Google

Zur Beurteilung Hegels und Fichtes

Zugleich eine Auseinandersetzung mit Kroners Buch „Von Kant zu Hegel"

Von KURT SCHILLING-WOLLNY, München

(Schluß)

Kroner erörtert das Hegelproblem innerhalb des Rahmens der Entwicklung der Problematik von Kant zu Hegel. Denn es ist durchaus dies und nicht etwa eine bloße Gesamtdarstellung dieser Epoche der Geschichte der Philosophie, was sein Buch enthält. Es ist ebensoviel Erörterung wie aktuelles Systemprogramm seiner Absicht nach. Kant, Fichte und Schelling sind in einzelnen Kapiteln dargestellt und an die Darstellung ist je eine Kritik angefügt: Bei Hegel als dem Ziel kommen diese kritischen Betrachtungen in Fortfall, denn sie sind meist Ausführungen und Anwendungen der prinzipiellen Urteile, die Hegel in seinen philosophischen Jugendaufsätzen über seine Vorgänger gefällt hat. Sie sind dies im Grund auch dort, wo sie, wie z. B. bei Kant, eigentlich ganz vom Standpunkt Schellings aus gefällt sind. Es verhält sich dann so, daß in diesen Fällen Hegel sich die Prinzipien Schellings zu eigen gemacht hat, ob sie gleich oft nur mehr oder weniger gut in sein System passen. Nur an einer Stelle ist eine Kritik Kants vom Standpunkt Fichtes aus gefällt worden; dies wird an seinem Ort noch zu vermerken sein. Der Inhalt des Buches ist vielfach verwandt mit einem systematischen Programm, das Ebbinghaus[1]) seinerzeit aufgestellt hat. Um eine kritische Stellung dem Werk gegenüber gewinnen zu können, ist es erforderlich, dem Gang seiner Darstellung ins einzelne zu folgen. Dies heißt nicht, daß jede seiner Ausführungen Stück für Stück darstellend oder kritisierend aufzureihen sind, sondern nur, daß an entscheidenden Punkten das einzelne der Probleme herausgegriffen werden muß. Es soll nicht einmal behauptet werden, daß diese Punkte immer auch für Kroner selber die wichtigsten sind. Die Lektüre des Buches soll also nicht ersetzt werden.

[1]) Relativer und absoluter Idealismus, historisch-systematische Untersuchungen über den Weg von Kant zu Hegel. Leipzig 1910.

Digitized by Google

Schon der Kant Kroners ist in Wahrheit ein Schelling. Das Wesentliche von Kants Lehre erblickt Kroner in dem Übergang von einer vorkantischen „Weltphilosophie" zu einer kantischen „Ichphilosophie". Er führt darauf fast alle Kantischen Probleme zurück, von der theoretischen Philosophie über die praktische bis zur Kritik der Urteilskraft. Um letztere handelt es sich aber vor allem, denn wie schon Schelling seine Gedanken im Anschluß an die Kritik der Urteilskraft gewonnen hatte, so könnte man ebensogut sagen, daß dieser Kant ein Kant bloß der Kritik der teleologischen Urteilskraft sei. Nicht, daß Kroner die Probleme der kritischen Hauptschriften an sich, d. h. dem Stoff nach, zu kurz kommen ließe, aber sie sind alle sozusagen nur im Lichte des Standpunktes der Kritik der Urteilskraft gesehen, dieses merkwürdig zweideutigen Buches, in dem Kant in vieler Hinsicht von der transzendentalen Methode abweicht und sich einer Art von psychologischen bedient, das im Grunde Zeugnis ablegt, wie selbst Kant von der großen Wendung ergriffen ist, welche das vorwiegend rational interessierte 18. Jahrhundert zum inhaltlich interessierten 19. macht, und in dem er gleichzeitig diesem die methodischen Mittel an die Hand gibt, seinem Interesse nachzugehen. Ist ja doch auch faktisch die Kritik der Urteilskraft, oft durch die verschiedenartigste Vermittlung, die geheime Grundlage des empirischen Standpunktes der Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts, die zwar verschwiegen oder nur selten anerkannt, darum aber nicht weniger wirksam den Hintergrund bildet, auf dem jene so unendlich fruchtbaren Streifzüge der Einzelforschung auf allen Gebieten erst ermöglicht werden konnten.

Die transzendentale Deduktion der Kategorien wird demzufolge für Kroner der Zentralpunkt der Kritik der reinen Vernunft. Es ist charakteristisch, was er daran auszusetzen hat. Er kritisiert den sogenannten Subsumptionsgedanken, der eigentlich erst von ihm auf Grund seines Blickpunktes von der Problematik der teleologischen Urteilskraft aus innerhalb der kantischen Philosophie zu solcher Bedeutung gesteigert erscheint. An Stelle dieses Gedankens möchte er den Gedanken der synthetischen produktiven Ganzheit gesetzt wissen, wie ihn die Kritik der teleologischen Urteilskraft an Hand der Erörterung des Unterschieds zwischen „unserem" analytischen Verstand und dem Grenzbegriff eines

Digitized by Google

anschauenden Verstandes diskutiert. Es ist genau der Weg, der Schelling an Hand des gleichen Problems zur Ausbildung seiner Naturphilosophie geführt hat. Auch Schelling hat das Problem der transzendentalen Methode selber zurückgedrängt gegenüber dem psychologischen, wie es die Kritik der Urteilskraft exponiert, und in der transzendentalen Deduktion im Grunde nur die Beschreibung unseres psychologisch gesehenen geistigen Mechanismus erblickt, dem dann natürlich in der Kritik der reinen Vernunft, als der bloßen vor der Formulierung des Prinzips vorweggenommenen Ausführung des Programms der teleologischen Naturbetrachtung, die radikale Durchführung und faktische Anwendung auf die Natur fehlen mußte. Zufolge dieses Programms sollte bei Schelling das Ich eine synthetische Einheit sein, aus der, wenn sie intellektual angeschaut würde, die Mannigfaltigkeit der Formen der gesamten Natur als das entspringende System der Kategorien entwickelt werden könne. Das Ich ist hier nicht anders aufgefaßt als ein natürlich betrachteter Organismus, von dem die Kritik der Urteilskraft als regulative Maxime angibt, daß er beurteilt werden könnte, als ob der Gedanke des Ganzen seinen Teilen vorausginge. Schelling versucht nichts anderes, als diese Maxime tatsächlich anzuwenden, das Bewußtsein als solchen Naturorganismus aufzufassen, aus dem die Welt als die Mannigfaltigkeit seiner Teile entspränge. Es ist zwar kein Zweifel, daß Kant dieses Problem der möglichen psychologischen Beurteilung des geistigen Mechanismus auch im Auge gehabt haben muß, als er die Kritik der Urteilskraft schrieb. Er hätte sich wohl kaum der Einsicht verschließen können, daß die Konsequenz des Prinzips, wie es dort exponiert ist, verlangte, auch auf die Psyche und das Bewußtsein, als auf ein Lebendiges, angewendet werden zu können. Allein andererseits ist es doch mindestens ebenso gewiß, daß er sich des prinzipiellen Unterschiedes dieser psychologischen Methode von der in der Kritik der reinen Vernunft angewandten transzendentalen bewußt war. Es wäre aber auch nicht so wichtig, was Kant selber über seine Lehre gedacht hat. Seine Selbstinterpretationen sind ohnehin — wie auch von fast allen Schulrichtungen zugestanden wird — oft ungenügend. Das Wichtige ist daher nur, daß tatsächlich in der Kritik der reinen Vernunft eine andere Methode be-

Digitized by Google

folgt ist, nämlich die transzendentale, über deren Eigenart dieses Buch völlig deutlich ist:

Die Anknüpfung der philosophischen Methode an die bekannte Frage, wie sind synthetische Urteile a priori möglich, die Kant in der Kritik der reinen Vernunft vornimmt, erstreckt ihre Gültigkeit zunächst über die nachher als Resultat gewonnene Disposition der Philosophie in zwei oder drei getrennte Gebiete der Methodenanwendung hinaus. Nicht nur, daß die Frage im Anfang ganz allgemein verstanden ist und sich da noch nicht auf die theoretische empirische Erfahrung der Wissenschaft und ihre Mittel bezieht, auf die sie sich ja später in gewisser Hinsicht einschränkt, sondern jede Unterscheidung als Unterscheidung überhaupt, als ihr Bezugspunkt muß im Anfang darunter verstanden werden. Dies wird noch später bei Gelegenheit Reinholds wichtig werden. Das oberste Prinzip aller synthetischen Urteile, das Kant danach kurz als Resultat der Analyse formuliert: „Ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung" (Kr. d. r. V.^{II}, 197) gilt also von jeder Erkenntnis, und dies Wort ist damit zu seiner exakten Bedeutung eingeschränkt. Die Analyse, durch die der Grundsatz gewonnen wird, hält sich an die Tatsachen der faktischen Erkenntnis und geht von ihnen aus: Mathematik und Naturwissenschaft, deren Methode an sich prätendiert, die Welt zu erkennen. Immerhin sind sie ihr im weiteren Verlauf bloß Anlaß gewesen. Die Erkenntnis, die diese Wissenschaften liefern, trägt die Stücke bei, auf die sich die Analyse stützt: Raum und Zeit und der Zusammenhang der Dinge als Erkenntnis der Erfahrung überhaupt innerhalb dieser. Dieser Beitrag der faktischen Erfahrung gibt den Umfang der Exposition des Problems, indem versucht wird, in ihr nur das Allgemeine zu sehen. Die transzendentale Methode selber definiert Kant kurz folgendermaßen: „Ich verstehe unter einer transzendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffs als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann." (Kr. d. r. V.^{II}, S. 40.) Diese Prinzipien, die die transzendentale Methode also auszuzeichnen erlaubt, sind natürlich selber keine „Erkenntnisse", wenn man unter diesem Wort etwas in sich

Digitized by Google

Einsehbares oder Natürliches versteht (Kant verwendet das Wort zunächst gerade nicht in dieser bestimmten, sondern einer wesentlich weiteren Bedeutung. Er muß das natürlich, weil er seine Resultate nicht in der Terminologie vorwegnehmen kann); sondern an sich einsehbar ist nur, daß die Möglichkeit der Erfahrung durch diese transzendentalen, d. h. also bloß ausgezeichneten Begriffe bedingt ist (natürlich wieder nicht in der Art eines Mechanismus). Daher können Raum und Zeit, die Kategorien usw. auch nie einen auf ihrer außererfahrbaren Ebene sich haltenden Zusammenhang untereinander haben („Logik der Philosophie"), sondern ihr Zusammenhang liegt in ihrem jeweiligen Beitrag zur Konstitution des Dings oder der Erfahrung, also schon von vornherein in ihrer Anwendung (Analytik der Grundsätze). Das Resultat, das Kant daher mit ihnen erreicht, ist, daß sie gegenüber der Unbestimmtheit der Bedeutung der tatsächlichen Erfahrung die bestimmte Bedeutung einer Schicht möglicher Erfahrung feststellen, deren Bestimmtheit in der Einheit und Eindeutigkeit des Niveaus der durch ihre Methode gewonnenen Erkenntnisse, also in der bestimmten Bedeutung des mit ihnen erschlossenen Seins beruht. Ob dabei Kant die ihm von der Wissenschaft seiner Zeit bereitgestellten Stücke der tatsächlichen Erkenntnis in genügender Allgemeinheit aufgefaßt hat, daß ihm dadurch wirklich die Gewinnung der transzendentalen Grenzprinzipien gelungen ist, ob er also hierin einer Korrektur bedürfe oder nicht, ist für unseren Zweck ganz gleichgültig. Die Art der Methode jedenfalls ist damit eindeutig bestimmt. — Wenn sich im ferneren Verlauf der philosophischen Untersuchung, die für Kant zunächst eine Prüfung der vorgegebenen „übersinnlichen" Erkenntnis seiner Zeit ist (transzendentale Dialektik), dann aber zu einer Prüfung der Moralität des Lebens (Kritik der praktischen Vernunft) weitergeht, andere „Erkenntnisse" oder „Fakta der Vernunft" zeigen sollten, so müßten sie in irgendeiner Weise sich in ein Verhältnis bringen lassen zu dem Gebiet, das der transzendentale Grenzbegriff (oberster Grundsatz aller synthetischen Urteile) zu einer einheitlichen Bedeutung des Seins umzirkelt hat, da ja (zum mindesten nach Kants Anspruch) dies das Gebiet war, in dem jede mögliche Erfahrung als Erfahrung eingeschlossen sein mußte. Wie nun Kant dies im einzelnen bewerkstelligt hat,

Digitized by Google

d. h. wie er mittels des Begriffs der negativen und positiven Freiheit die Moralität als in ihrem Sein eigentlich jenseits der Natur-Erfahrungen liegend[1]), sich aber doch auf diese Erfahrung beziehend durch den Begriff des Sollens exponiert hat, wie er später in noch anderer Weise das Sein des Schönen auch jenseits von der Erfahrung gestellt hat, dies zu erörtern, ist hier nicht der Ort. Es gehört in Wahrheit zu den schwierigsten, noch am wenigsten verstandenen Untersuchungen. Auch hier genügt für unseren Zweck der Hinweis auf das jedenfalls in seiner Absicht klare Resultat der transzendentalen oder ontologischen Topik des Bewußtseins: die Scheidung der zwei oder drei nach der methodologischen Bedeutung getrennten ontischen Gebiete des Bewußtseins, von denen außerdem noch die zwei der Ethik und Ästhetik die merkwürdige Bezogenheit auf das erste der Natur-Erfahrung haben sollen, daß sie erst an ihm zum Bewußtsein gelangen können. Auch dies wird im Verfolg der Entwicklung der Problematik bis Hegel noch wichtig werden.

Diese transzendentale Methode treffen die kritischen Einwendungen, die Kroner im Namen von Schelling oder Hegel gegen Kants sogenannte Ichphilosophie erhebt, natürlich nicht. Die Übersteigerung der Bedeutung des sogenannten subjektiven Moments, das Kroner als die eigentliche Errungenschaft Kants bezeichnet, und derzufolge er die transzendentale Erörterung der Methode der empirischen Erfahrung und der Einzelwissenschaften selbst als einen rückständigen Rest aus der vorkantischen Zeit bezeichnet und allein eine

---

[1]) Daß die Moralität nach Kants Meinung tatsächlich völlig außerhalb der Natur-Erfahrung liegt, sagt die meist zu wenig beachtete „kritische Beleuchtung der Analytik der praktischen Vernunft", auf die Kant selbst als auf einen der wichtigsten Teile hinweist, unzweideutig. Ich zitiere zum Beleg, wie Kant sich seine Aufgabe gestellt hat, einen Satz, der durch andere Zitate in vielfacher Hinsicht sich verschärfen ließe: „Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei." Von jener Freiheit aber, die bloß Unabhängigkeit von äußeren Umständen, dagegen Abhängigkeit von der eigenen inneren Anlage usw. bedeutet, spricht Kant an der gleichen Stelle sehr verächtlich, als von der bloßen „Freiheit eines Bratenwenders".

Digitized by Google

Konstruktion der Kategorien und der gesamten Natur a priori als den eigentlichen gedanklichen Kern der Lehre hinstellt, mißversteht Kants Ausgangspunkt und Absicht in psychologistischer Hinsicht. Es ginge gänzlich wider den Sinn der transzendentalen Methode der Philosophie, eine Ableitung der Kategorien oder der raum-zeitlichen Mannigfaltigkeit aus einem Prinzip zu geben, ob sie nun möglich wäre oder nicht. Zumal wenn sie vom Standpunkt der teleologischen Urteilskraft und ihrer Prinzipien der bloßen Naturerklärung aus möglich wäre (was hier gar nicht erörtert werden soll), müßte sie vom Standpunkt der Philosophie aus immer nur als ontische oder psychologische Totalansicht des Mechanismus des lebenden Bewußtseins erscheinen. Sie wäre, selbst wenn sie noch so sehr mit den transzendentalen Erörterungen inhaltlich parallele Strukturen aufweisen würde, für diese immer völlig irrelevant. Die transzendentalen Kategorien sowie die transzendentalen Formen der Sinnlichkeit bilden also demgegenüber an sich nie ein Ganzes — ihr wesentlichster Unterschied gegenüber jeder inhaltlich gleichbenannten ontisch-psychologischen „Struktur" —, sondern sie sind im Gegenteil die Bedingung und zugleich Grenze der Natur-Erfahrung. Also besteht auch ihr Zusammenhang, wie gesagt, nur in ihrem Beitrag zu dieser. Solange man sich demnach innerhalb der transzendentalen oder ontologischen Methode hält, ist die Forderung einer sogenannten „Logik der Philosophie", wie Kroner sie versteht, d. h. des Aufweises eines freischwebenden Zusammenhangs unter den transzendentalen Stücken selber, für diese Methode bedeutungslos.

Will man sich den Fortschritt von Kants transzendentaler Methode zu der Behandlung der Philosophie bei seinen Nachfolgern verdeutlichen, so muß man sich vor Augen halten, daß bezeugterweise diesen nicht so sehr die Erfindung der transzendentalen Methode selber, die an sich schon ein Fertiges war, als die mit ihr erreichten Resultate der Topik der Bewußtseinsgebiete und ihrer Grenzen als das Wichtige und Neue erschienen, das also für die neue Arbeit Lernstoff und Ausgangspunkt des Denkens war. Diese gliederte sich vor allem in die Erkenntnis des Seins der Natur oder Erkenntnis im engeren Sinn, die Moralität und späterhin auch die Schönheit. Dabei spielt schon bei Reinhold das bereits

Digitized by Google

berührte merkwürdige Problem eine gewisse Rolle, daß „Erkenntnis" einmal nur jene beschränkte Naturerkenntnis bedeutet und daß andererseits die transzendentale Methode im gewissen Sinn Erkenntnis überhaupt auf das Gebiet dieses Seins einschränkt und alles andere, was auch noch als quasi-Erkenntnis oder „Faktum der Vernunft", wie Kant gesagt hatte, auftreten will, nur gleichsam als Negativität dieser Erkenntnis zu fassen erlaubt. Auf diese Weise war also, wie Kroner richtig gesehen hat, das moralische Sein, vor allem aber das Transzendentale selber bestimmt worden. Als Fichte den Schauplatz betrat, konnte er die philosophische Fragestellung seines Zeitalters im Grunde durch zwei Probleme beherrscht erblicken: In Reinholds Bemühen, das System der Philosophie aus einem obersten Grundsatz abzuleiten, und der Art, wie er das tat, nämlich daß er in der Eigenart des Bewußtseins zugleich die Grenze des Erkennens und die immanente Methode der Philosophie auf einen Bezirk wiederum einheitlicher Seinserkenntnis restringieren zu können glaubte, konnte er die in sich selber noch unklaren Versuche sehen, das sogenannte dreifache Absolute, in das Kant der Meinung des Zeitalters nach die Vernunft zerlegt hatte, zur Einheit ihrer Methode in sich selber zurückzubringen. In Schulze und vor allem in Maimon trat ihm das andere Problem entgegen, das in gewissem Sinn mit dem erstgenannten zusammenhing und doch scheinbar gerade dieses in Verlegenheit brachte. Es ist das Problem der öfters so genannten „intelligiblen Zufälligkeit", das auf die Ausbildung der Fichteschen Lehre den größten Einfluß ausgeübt hat. Kroner formuliert es, vielleicht etwas unter Marburger Einfluß, an einer Stelle seiner Kritik an Kant (I,73) folgendermaßen: „Die Kritik geht von dem Faktum der Erfahrung, von dem Faktum der Wissenschaft aus und sucht es zu begründen. Wie aber, wenn das Faktum, das ja kein empirisch feststellbares, sondern ein logisches ist, selbst in Zweifel gezogen wird? Begeht die Deduktion nicht einen Zirkelschluß, wenn sie, um die Erfahrung zu begründen, sich auf das Faktum der Erfahrung beruft?" Es ist dies, wie schon oben erwähnt, zugleich die einzige Stelle, wo Kant vom Standpunkt Fichtes aus kritisiert wird. Denn diese zwei, vor allem aber das letztere Problem, sind es in der Tat, die zu überwinden Fichte sich als Aufgabe stellt. Sucht man aber

Digitized by Google

nun in Kroners Darstellung und Kritik der Wissenschaftslehre die Aufdeckung der Art, wie Fichte das Problem gelöst hat, so ist davon kaum eine Spur zu finden. Zum Teil kommt es daher, daß Kroner sich zu eng an die W. L. von 1794 anschließt, zu selten zur Interpretation von Fichtes darin ausgesprochener Meinung seine späteren Schriften heranzieht[1]), zum größten Teil aber daher, daß er an ihr nur auffaßt, was Hegel und Schelling durch ihre Kritik herausgestellt hatten und das andere dadurch zugunsten einer eindeutigen Entwicklung der Probleme verwischt. In diesem Lichte eines bloßen Zwischenstücks zwischen Hegel und Kant muß Fichte natürlich sehr unvollkommen erscheinen.

Kroners Kritik richtet sich in der Hauptsache, wie schon die Hegels — und was auch bereits Medicus bemerkt hat —, gegen die Exposition des Problems im I. Teil. Kroner folgert ungefähr so: Das absolute Ich des ersten Grundsatzes müßte doch an sich schon das ganze System irgendwie im Keim in sich enthalten, weil es das Absolute sein soll und vom Absoluten aus nicht mehr weiter über es hinaus gegangen werden dürfe. Wenn nun aber danach erst durch den zweiten Grundsatz der Anstoß gegeben wird zur Entwicklung des Systems und dieses dann im Verfolg der Ausführung des dritten entsteht, so läge darin doch ein unbeabsichtigter Widerspruch. Der erste Grundsatz sei in den folgenden Momenten plötzlich bloß mehr als abstrakter Begriff des Absoluten genommen, insofern erst das ganze folgende System das Absolute auszudrücken berufen sei. Zwischen dem Absoluten als Begriff und dem Absoluten als System bestände eine Kluft, die zwar nach Fichtes Meinung durch das Postulat des notwendig immer unbeendigt bleibenden moralischen Strebens ausgefüllt wird, aber indem hier das Absolute gleichsam nur als Streben Realität gewinnt, könnte es nicht mehr theoretisch begrifflich sein und gedacht werden, und die Philosophie, deren

[1]) Er hätte dadurch noch nicht sein Programm verletzt, das ja nur die Entwicklung von Kant bis Hegel darstellen wollte, für die der spätere Fichte nicht mehr direkt in Betracht kommt. Er hätte nur die unselige Zerstückelung von Fichtes Entwicklung in verschiedene, dem sachlichen Standpunkt nach getrennte Perioden aufgeben müssen. Die späteren Schriften Fichtes verhalten sich zu den früheren ja doch nur so, daß in ihnen vielfach relevant wird, was in den früheren ohne Frage auch, aber bloß mehr oder weniger latent angelegt war, also im Standpunkt schon vollständig beschlossen lag.

Digitized by Google

Element doch das Denken sei, vernichte sich damit selbst, indem sie auf den Anspruch des zu Denkenden mit einem Undenkbaren antworte. Erst Hegel, und damit verrät sich die systematische Quelle des Gedankens, habe die immanente Dialektik der Erscheinung faktisch begriffen, indem er in seinem System das Absolute ausgedrückt habe durch Darstellung der Erscheinung als Erscheinung, wie Ebbinghaus sagt, durch Ersatz des Begriffs des „Strebens" durch den des „Schwebens" (womit das Hin- und Hergehen zwischen den Gegensätzen in der Hegelschen Dialektik gemeint ist), wie Kroner sagt. Die Kluft, die bei Kant immer noch zwischen Ding an sich und Erscheinung klaffte, die bei Fichte noch zwischen absolutem Ich und Nichtich befestigt sei und nur durch einen theoretischen Salto mortale übersprungen werden könnte, sei erst bei Hegel wahrhaft überbrückt, indem beide Seiten bloß als ihre gegenseitige Relation begriffen werden könnten. Das Schema von Ich, Nichtich und ihrer Verbindung wird damit zu nichts mehr gemacht als einem bloßen und schlechten Vorbild der Hegelschen Enzyklopädie, in deren erstem Teil, der Logik, das „Wesen Gottes, wie es vor der Erschaffung der Welt war", in deren zweitem Teil die Natur als Nichtich, in deren drittem die Philosophie des Geistes als beider ersteren Verbindung, also Fichtes Moralität, dargestellt ist. Der Zusammenhang dieses ganzen Gedankengangs ist teils allzudeutlich, teils sehr locker. In einem Atem bewundert Kroner die „klassische" Weisheit dieses ersten Teils der W. L., der ihm aber dann nur der „begriffliche Ausdruck" dessen ist, was in der Theologie mit Weltschöpfung, Abfall der Engel u. dgl. „ausgedrückt" ist, und stellt den Mangel im Fortgang von diesen Engeln zu ihrem Abfall als bloße Willkür einer besonderen Bemerkung wert fest. Wie man eine solche Anekdote anders „begrifflich ausdrücken" kann als durch einfache Erzählung, ob dabei nun die handelnden Personen mit Eigennamen oder quasi-Begriffen benannt sind, verstehe ich nicht. Fichtes Buch würde nach Kroners Darstellung eben nichts anderes sein als eine höchst dürre und prosaische Mythologie. Die Philosophie hat aber gar nicht nötig, mit der Theologie und ihrem Stoff zu liebäugeln und kann es sich ruhig leisten, etwas dergleichen Mythologie zu nennen, wenn es nichts anderes ist. Schon Augustinus hat dies

Digitized by Google

den Manichäern gegenüber verfochten, die auch den Kampf zwischen einem guten und einem bösen Prinzip als eine bloß phantasierte Lehre dem Weltprozeß zugrunde legen wollten. Darauf kommt es aber an, ob hier Kroners oder vielmehr Hegel-Schellings Interpretation das letzte Wort der Philosophie über Fichte ist. Die Herkunft des Abfallgedankens aus dem Schelling des ersten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts ist ja klar. Aber selbst da mag er schließlich einen anderen Sinn haben.

Kroner sagt, der Ausgang von dem formallogischen Satz A=A habe in der W. L. von 1794 gar keine Bedeutung und sei bloß irgendein beliebig gewählter Anfang. Untersuchen wir die Methode der Wissenschaftslehre, um zu sehen, ob er damit recht hat. Sie ist in diesem ersten Teil eine völlig andere als in den folgenden. Ihr Zweck ist allerdings, wie Fichte selber sagt, den oder die absolut ersten Grundsätze zu gewinnen, von denen aus der Fortgang des Systems bloß mehr logisch konsequent erfolgen kann (I, 91); aber Fichte selbst fährt danach fort: „Beweisen oder bestimmen läßt er sich nicht, wenn er absolut erster Grundsatz sein soll" (I, 91) und sagt ferner unzweideutig von ihm aus: „Selbst vermittels dieser abstrahierenden Reflexion nicht kann Tatsache des Bewußtseins werden, was an sich keine ist." Will man also das Gefüge dieser Grundsätze, wie es im ersten Teil hingestellt ist, als sinnvoll auseinander hervorgehend oder sonstwie logisch an sich zusammenhängende Gestalt auffassen, so verstößt man zum mindesten gegen diese ausdrückliche Verwahrung Fichtes; denn selbstverständlich kann als Zusammenhang eingesehen werden nur das, was „irgendwie" Tatsache des Bewußtseins zu werden vermag. Die methodische Stellung gibt aber Fichte wiederum schon auf derselben Seite an: „Er[1]) [d. h. dieser erste Grundsatz], soll diejenige Tathandlung ausdrücken, die . . . allem Bewußtsein zum Grunde liegt und es möglich macht." Es ist also die gleiche mindestens im Prinzip wohlverstandene und richtig angewandte transzendentale Methode, die Fichte hier befolgt und mittels deren es zur Auszeichnung der obersten Bedingung des Bewußtseins kommen soll, als welche er seine drei

[1]) Es muß hier Er statt Es stehen, das sich auf nichts beziehen könnte.

Digitized by Google

Grundsätze zunächst ansieht. Wenn er im Fortgang die Arbeit sich dann etwas leicht zu machen scheint und die Vorkehrungen, die Kant bei Anwendung seiner Methode trifft, fast alle außer acht läßt, so kann dies doch nicht die Absicht und die zunächst festgelegte ontologische Stellung der gewonnenen Resultate verändern.

Fichte greift also einen logischen Satz (A=A) heraus und findet als die ihm transzendental zugrundeliegende Bedingung das „Ich bin" oder Selbstsetzen des Ich, wie er es nennt. Ebenso ausgezeichnet wird darauf eine zweite transzendentale Bedingung („Wir gehen daher auch hier, gerade wie oben, von einer Tatsache des empirischen Bewußtseins aus und verfahren mit derselben aus der gleichen Befugnis auf die gleiche Art", I, 100). Aus dem Satz: — A nicht = A findet Fichte auf diese Weise als eine andere transzendentale Bedingung die schlechthinnige Entgegensetzung des Nichtich. Daß der dritte Grundsatz der Teilbarkeit einer Mittelsphäre zwischen Ich und Nichtich die transzendentale Methode in eine etwas problematische Lage bringt, von der ich auch nicht gerade sagen möchte, daß Fichte sie auf streng transzendentalem Weg gelöst hat, ist dabei eine durchweg nebensächliche Angelegenheit. Im Zusammenhang darf man sich nicht täuschen lassen von der scheinbar bereits geschehenen Verknüpfung unter den transzendentalen Stücken. Wäre sie schon eine faktische, so wäre das ganze folgende System unnötig. Dieser erste Teil ist durchweg noch Exposition. Ich und Nichtich sind erst Stücke, die nur dem Namen nach sich beide entgegengesetzt sind, in der Tat werden sie das erst viel später im praktischen Teil. Grundsätze sind sie nur, wenn man sie von diesem Teil aus rückwärts betrachtet, nicht vorwärts begründen sie als solche jenen Teil. Man kann nicht der Stellung der Aufgabe vorwerfen, daß sie nicht auch schon selber die Lösung sei. Jene Grundsätze aber als Erzählung einer Begebenheit nehmen, heißt gerade das verkennen, was Fichte und Kant als das Wesen der Philosophie ansahen, nämlich, daß sie nicht die Erzählung einer Begebenheit ist, was ja bekanntlich bei Plato und Aristoteles schon genau so gut sich ausgesprochen findet. Aber Kroner selbst kann an anderer Stelle gegen diese Auffassung angerufen werden (I, 505): „Diese absolute Forderung [sc. das Streben des Ich

Digitized by Google

in der Moralität] begründet sich selbst durch sich selbst; hier wirft Fichte den Anker in den Fluß des begründenden Denkens." Damit widerspricht er sich aber selber. Einmal sieht er das Ich des ersten Grundsatzes tatsächlich als den sachlichen Anfang des Systems an, wodurch ihm dieses zur Erzählung einer Begebenheit wird, und hundert Seiten später zeigt er selber den wirklichen sachlichen Anfang des Systems auf, der auch gar nicht schwer zu finden ist, weil Fichte sehr oft darauf hinweist. Nachdem er aber diese richtige These ausgesprochen hat, ist es ihm wiederum genug und er läßt sie nicht zu einer Wirksamkeit kommen, die die Entstehung des Systems von ihr aus hätte Schritt für Schritt verfolgen sollen. Das Hegelsche Mißverständnis wird wieder übermächtig.

Der Gang auf diesen sachlichen Anfangspunkt zu und von ihm weg wiederum zur Ausbildung des Systems kann hier nur sehr kurz und notdürftig in seinen primitivsten Grundlinien angedeutet werden, wobei ich mich auch, soweit es geht, hinter Zitate zurückziehe. Ich entnehme die Sätze meinem schon geschriebenen und demnächst zur Veröffentlichung gelangenden Buch über Hegels Wissenschaft und ihre Quellen, das eine ausführlichere Darstellung Fichtes enthält, und auf das ich deshalb für Näheres hinweisen muß. Die Einleitungsvorlesung zur W. L. aus dem Jahre 1813 enthält den Satz: „Ihr sagt Idealismus = Nihilismus. Wie Ihr entzückt seid, ein Wort gefunden zu haben, von dem Ihr hofft, daß wir darüber erschrecken werden! Wie denn, wenn wir, nicht so blöde, uns dessen rühmten, und das eben als das Vollendete und Durchgreifende unserer Ansicht bezeichneten, daß sie eben Nihilismus sei, strenge Nachweisung nämlich des absoluten Nichts, außer dem Einen unsichtbaren Leben, Gott genannt." (Nachgel. Werke, I, 39.) Was Fichte hier mit Leben bezeichnet, ist ungefähr das gerade Gegenteil von dem, was man heute darunter versteht. (Die heutige Bedeutungsverschiebung wird unmittelbar wahrscheinlich auf die Naturphilosophie Schellings zurückgehen.) Er nennt Leben das, was man, wenn man sich der heutigen Sprache bedient, in seinem Sinn gerade erst durch ein Opfer an „Leben" erlangen könnte: das reine moralische Sein in seiner Funktion. Dieses ist ihm aber weit entfernt, irgendwie mit der „Subjektivität" zusammenzuhängen, sondern völlig überpersönlich, weshalb er es „Leben Gottes"

Digitized by Google

nennt. — Die Schrift über den Grund unsres Glaubens von 1798 richtet sich ungefähr gerade gegen das, was Kroner Fichte vorwirft: die Trennung des Begriffs des Absoluten vom Absoluten selber und eine dadurch notwendig werdende nachherige Wiedereinführung des Absoluten ins Konkrete. Sie sagt (V, 187): „So bleibt der Glaube [und in den populären Schriften hat ‚Glaube' für Fichte fast die gleiche Bedeutung wie ‚Wissen' in der W. L.] bei dem unmittelbar Gegebenen, und steht unerschütterlich fest; wird er abhängig gemacht vom Begriffe, so wird er wankend, denn der Begriff ist unmöglich, und voller Widersprüche." Was unter dem „Begriff, der unmöglich und voller Widersprüche" sei, zu verstehen ist, sagt unzweideutig der kurze Abriß der W. L., den Fichte 1810 veröffentlicht hat, der daher auch Hegel und Schelling zugänglich gewesen wäre (II, 708): „So endet denn die Wissenschaftslehre, welche in ihrem Inhalte die Vollziehung des soeben ausgemessenen absoluten Vermögens zu intelligieren ist, mit der Erkenntnis ihrer selbst als eines bloßen Schema, jedoch als eines notwendigen und unentbehrlichen Mittels, in eine Weisheitslehre, das ist in den Rat, nach der in ihr erlangten Erkenntnis, durch welche ein in sich selbst klarer und auf sich selbst ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille allein möglich ist, sich wieder hinzugeben dem . . . an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben." Fichtes System ist, wenn man sich schon einmal der Sprache Kroners bedienen will, gerade dasjenige, in dem die sogenannte Weltschöpfung Gottes nicht als ein grundloser, zum Vergnügen irgend jemands betätigter Akt (als welcher er der Philosophie, wenn sie ihr Thema der Theologie entnimmt, immer erscheinen muß), vorkommt, sondern in dem das Absolute faktisch ein Konkretes ist, das ein „Dasein" hat. Denn es ist nichts anderes als der „Wille" oder, wie Fichte sagen würde, das „Leben Gottes" (wobei noch zu beachten ist, daß als solches Mannigfaltiges er uns nur erscheint „im Begriffe" usw. Auch bei Hegel z. B. ist dies ganz anders, denn da lebt der Begriff in der Logik als Gott vor der Weltschöpfung usw., was noch zu erörtern sein wird. Die W. L. von 1810 sagt auch wieder unzweideutig, wie der „in sich absolut einfache und konkrete" Wille zu der Mannigfaltigkeit seiner Handlungen kommt (II, 708): „Und so ist denn der Wille derjenige Punkt, in welchem Intellegieren und . . .

Digitized by Google

Realität sich innig durchdringen. Er ist ein reales Prinzip, denn er ist absolut, und unwiderstehlich bestimmend die Kraft, haltend aber und tragend sich selbst; er ist ein intelligierendes Prinzip, er durchschaut sich und er schaut an das Soll." Der gedankliche Weg in Fichtes W. L. führt daher — und dies ist in allen ihren Darstellungen aus den verschiedenen Zeiten in irgendeiner Weise der Fall — zunächst immer aus dem erfahrenden Bewußtsein auf den Punkt des Willens hin, in dem „Realität und Idealität sich durchdringen", um dann in ihrem eigentlichen philosophischen oder spekulativen Teil von diesem Einheitspunkt aus die Entstehung der zwei Reihen als jeweilig streng einheitlichen Aktus zu erklären: die Entstehung der realen Reihe (Natur) als die bloße ausgebreitete Sachlichkeit der Situation für das moralische Handeln, die ideale Reihe als Entfaltung und Bewußtwerdung des moralischen Gesetzes an dieser ihr vorausprojizierten Sachlichkeit der Situation. Indem Fichte auf diese Weise den konkreten und überpersönlich bestimmten Willen als den absoluten Einheitspunkt hinzustellen weiß, aus dem die oben genannten beiden Reihen entspringen, die sich dann für das erfahrende Bewußtsein bloß teleologisch aufeinander beziehen, übrigens aber „durch den Begriff" getrennt sind, ist ihm die Überwindung des oben gelegentlich Reinholds und Maimons genannten Problems der intelligiblen Zufälligkeit, dem Kant nur mit der Hypothese des glücklichen Zufalls zu begegnen gewußt hatte, natürlich gelungen. Ob er dies durch anderweitige sachliche Irrtümer oder Unklarheiten erkauft hat, kann hier nicht erörtert werden. — Ebensogut aber hätte die W. L. von 1794 von diesem Einheitspunkt des Willens und nicht vom I. Grundsatz aus interpretiert werden sollen und können. Für die nähere Ausführung davon und alles Übrigen muß ich auf mein oben genanntes Buch und einen geplanten Kommentar zur W. L. verweisen.

Kann man somit das eigenartige Phänomen beobachten, daß in Kroners Buch (und Kroner ist nur ein Beispiel für viele andere mehr) in einer ausführlichen und trotz allem im einzelnen sehr namhaften Darstellung Fichtes Lehre nicht nur nicht richtig beschrieben, sondern vielmehr geradezu in allen eigentlichen Tendenzen verdeckt ist und der Gang der Darstellung sich direkt neben ihr vorbeibewegt, so ist im Gegensatz dazu die Beschreibung Schellings, wie schon

Digitized by Google

die Kantkritik vermuten ließ, ganz ausgezeichnet gelungen. Dies ist besonders zu betonen, weil gerade über das schon sachlich Zulängliche nicht nochmals viel gesagt werden kann. Das Prinzipielle wird ohnehin an der Kantkritik hinlänglich klar geworden sein. Auch die Kritik Kroners, die das Schwanken zwischen Naturalisierung und Psychologisierung der Philosophie in diesem wie notwendig jedem ähnlichen System verzeichnet, hält sich durchaus auf seinem Niveau. Eine noch weitergehende Relativierung dieses psychologistischen Schellingschen Standpunktes durch Aufrollung des philosophischen Problems der Psychologie überhaupt wird man in einem nur historischen Buch bei billigen Ansprüchen um so weniger erwarten können, als es sich da um die geheime, störende und bis heute im Grund ungelöste Crux der neueren Philosophie seit Descartes gehandelt hätte. Dies scheidet also mit vollem Recht aus der Kritik aus, die der Darstellung nur Lob spenden kann. Daß die gesamte Entwicklung dadurch in mancher Hinsicht etwas Schiefes bekommt, daß der Hervorgang aus der vorgegebenen pseudofichtischen Lehre anstatt allein aus der Kritik der Urteilskraft die ganze natürliche Unwahrscheinlichkeit eines zu eindeutig und abstrakt durchgeführten Gedankens zeigt, fällt dagegen noch auf das Konto des mißverstandenen Fichte. Schelling bedeutet allerdings in der Tat, wie Kroner betont, eine Reaktion auf Fichtes überspannte Lösung des moralischen Problems — eine Lösung, die, wie gezeigt worden ist, die Trennung der Seinsgebiete bei Kant dadurch wieder aufhob, daß sie die Sachlichkeit der Natur zur Bedeutung einer bloßen Situation für den Willen herabsetzte und ihr keine Autonomie ließ —, aber die Stufe dieser Gefühlsreaktion liegt auf bedeutend tieferem und primitiverem Niveau als dem eines eindeutigen Hervorgangs der Probleme auseinander. Wenn sowohl Schelling als auch selbst Fichte sich faktisch Jahre hindurch über ihr gegenseitiges Verhältnis im Irrtum befanden, so ist das eine biographisch ebenso interessante und für die Zweideutigkeit des Worts vielsagende Erscheinung, als es sachlich irrelevant ist. Dabei ist es problematisch ebensogut möglich, daß der eine durch die dunkel und abstrakt gefühlte Überspannung eines Problems des andern zur Ausbildung seiner Lehre getrieben werden konnte, die dem ein Korrektiv setzen sollte, und daß er dabei in ein auf

Digitized by Google

einem ganz anderen Niveau liegendes Gebiet geriet. Die Sachlage ist also folgende: Schelling wollte dem Gebiet der Natur seine Autonomie zurückerobern, die ihm, wie er natürlich auch klar sah, von Fichte genommen war. Er bildete aber dabei dieses Problem als ein spezielles nur in sich aus, und als er es Fichte entgegenstellen wollte, bemerkte er nicht, daß er sich auf ganz anderem ontologischen Niveau befand, und zwar aus dem Grunde nicht, weil er den gleichen Stoff vor sich hatte. Er hatte viel „zu weit oben" angefangen. Daher stand und steht die Naturphilosophie allerdings der Fichteschen Lehre im gleichen Stoff gegenüber, aber es gelang (übrigens bis heute) noch nie, sie ihr gegenüber zu stellen. Wer die Philosophie kennt, weiß, daß auf dieses Stellen alles, auf ein Stehen nichts ankommt. Daher wird die Charakterisierung des Briefwechsels zwischen Fichte und Schelling mit dem Prädikat eines bloßen quälenden Aneinandervorbeiredens weit eher zu treffen sein, als wenn man ihn ein sachlich hochinteressantes Monument nennt.

Die Auffassung des Hegelschen Systems ist bei Kroner über dem gleichen Grund aufgebaut wie bei Ebbinghaus: um es mit dem Programmzitat anzugeben: „Das Übersinnliche ist das Sinnliche, wie es in Wahrheit ist, d. h. die Erscheinung als Erscheinung aufgefaßt." Die Resultate des Kantischen Denkens sollten danach sein: die bloße Angabe des Prinzips, daß die Dinge Erscheinungen seien. Erst Hegel habe mit der Durchführung dieses Prinzips Ernst gemacht bis ins einzelne hinein und in den Dingen eine sich selbst als solche offenbarende Erscheinungswelt sehen gelehrt. Der Gedanke ist sehr klar und einfach, und besonders Ebbinghaus handhabt schon selber die daraus entspringende Dialektik, in der keine Bestimmung sich verfestigen darf, sondern immer gleich zur nächsten, entgegengesetzten übergehen muß, mit großer Virtuosität. Im besonderen ist bei Kroner dann noch das Hegelsche System als konkrete Ausführung dessen hingestellt, was bei Schelling im Prinzip oder nach bloßer Absicht schon vorhanden war. Das gelegentlich der Kantkritik Gesagte wird daher hier vorausgesetzt. Dabei hören die „kritischen Betrachtungen", wie schon gesagt, auf und an ihre Stelle tritt eine sogenannte „Einführung in die Philosophie des Geistes", deren Inhalt sachlich sich im wesentlichen auf zwei

Digitized by Google

Punkte konzentriert: 1. eine Erörterung des besonderen Wesens des Hegelschen Begriffs; 2. eine der „methodischen Bedeutung des Widerspruchs". Dies ist es im wesentlichen außer der Charakterisierung des Inhalts der Hegelschen Bücher und ihrer Stellung gegeneinander, die ja auch Lasson schon in den Einleitungen zu seinen Ausgaben erörtert, was Kroner mit sachlicher Selbständigkeit zum Verständnis Hegels bereitstellt, und es muß daher einer genaueren Betrachtung unterzogen werden.

Die methodische Bedeutung des Widerspruchs für die dialektische Methode Hegels sieht Kroner, um es kurz anzugeben, in folgendem: Die gewöhnliche empirische Anschauung und Erkenntnis richtet sich auf irgendwelche Inhalte direkt. Ihr dient der Satz des Widerspruchs als negatives Kriterium, wie bekannt. Die spekulative Betrachtung Hegels (und Schellings) richtet sich dagegen zugleich auf Inhalte und auf sich selbst, oder konkreter gesagt, auf sich als den Erkennenden der betreffenden Inhalte. Dies hält Kroner für die ausreichende Grundlage zum Verständnis des „Dreischlags" von Thesis, Antithesis und Synthesis, denn zunächst sei der Inhalt als bei sich selbst seiend gleichsam „voraus-gesetzt", dann müsse aus ihm heraus- oder über ihn hinausgegangen und er sich selbst entgegengesetzt werden, um am Schluß das Ganze in eine Wiedervereinigung zu bringen; eine Abfolge, die bekanntlich bei Hegel im einzelnen der Sätze so gut wie in der ganzen Disposition des Systems, das sich in Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes gliedert, eingehalten ist. Der Gedanke bloß dieser Grundlage der Hegelschen Dialektik scheint anfänglich sehr einfach und bündig zu sein, bei näherem Zusehen erkennt man allerdings, daß er nicht viel anderes ist wie eine bloße Umschreibung dessen, was er eigentlich begründen oder erklären soll, oder zum mindesten, daß er sich so wenig von diesem zu Begründenden unterscheidet oder sich darüber erhebt, daß er es fast als bloße paraphrasierte Tatsache hinstellt. Das ist es nicht allein. In der letzten Begründung, warum nun der angegebene Dreischritt überhaupt statthat, wodurch der Fortgang in ihm bewirkt wird (also z. B. der Übergang von Logik zu Naturphilosophie) und was er bedeutet, verweist Kroner auf eine Stelle aus Hutchinson Stirling (II, 300): „It is mere misconstruction and

Digitized by Google

misapprehension to ask, how the [Reason] passes into the [Nature] — to ask for the transition of the one to the other. What we have before us here, is not mundane succession of cause and effect, ... but it is the Absolute, that which is, and just so do we find that which is constituted. That which is, is at once Reason and Nature, but so that the latter is but the other of the former." Die Stelle erledigt ihre Aufgabe mit einem bloßen Hinweis auf die gleichsam bloß gesehene Gestalt des Absoluten als eine eben faktisch so seiende, d. h. die Meinung ist, das System sei die einfache Nachzeichnung eines faktisch so existierenden Dinges, und man könnte also zunächst sagen: auch nicht viel anderes als der „begriffliche Ausdruck" oder die Erzählung des Engelabfalls der Weltschöpfung usw., der von Fichte her bekannten „Mythologie". Dies wäre nun freilich ungerecht und das der Meinung nach eigentlich Gewollte ist erst vorzugeben: Es ist wieder das System der Ganzheit der Erscheinungen als die psychologistisch naturalisierte Tatsache des Organismus des Bewußtseins oder der Psyche aufgefaßt, was es schon bei Schelling gewesen war. Über die Grundlagen dieses Systems soll nachher gesprochen werden; hier mag vorläufig der Hinweis auf seine systematische Stelle in der Philosophie genügen, damit wir uns zum zweiten der von Kroner zum Verständnis bereitgestellten Hilfsmittel wenden können, seiner Erörterung des Hegelschen Begriffs. Sie wird ein ähnliches Resultat zeitigen, von einem anderen Standpunkt aus gesehen.

Kroner sagt von Hegels Begriff, daß er nicht abstrakt sei, die Momente seiner Konkretion in sich enthalte, daß in ihm die Logik ein „Leben" führe usw. Er betont, wie er sagt, mit besonderer Schärfe das sogenannte irrationale Moment in dieser Begrifflichkeit. Wenn auch der Gegensatz von rational und irrational an sich eines der sterilsten Schlagworte der Diskussionen ist, so ist in dieser Seite, auf die Kroner schon im Vorwort als auf eine der wichtigsten Bedingungen zum Verständnis Hegels verweist, in der Tat der Ansatz zu einer sachlich überaus fruchtbaren Erörterung des Hegelproblems zu erblicken. Leider geht Kroner in der eigentlichen Bestimmung dann doch wieder zu wenig radikal vor. Wenn man die sogenannten Begriffe oder das Begriffliche, wie es Hegel als Darstellungsmittel verwendet, genauer betrachtet (und hierin besteht kein Unterschied

Digitized by Google

zwischen den verschiedenen Werken), so wird man finden, daß es nicht nur nicht „rationale Begriffe", sondern überhaupt keine Begriffe sind, wohl aber lauter bloße Gestalten, die mit den Mitteln der Sprache als beschriebene vorgeführt werden. Sie sind durchweg quasi anschaulich, selbst wenn sie scheinbar so abstrakte Namen tragen wie Sein und Nichts. Das Motiv, das im 19. Jahrhundert zur Charakterisierung von Hegels System als „Panlogismus" geführt hat, scheidet Kroner mit Recht von diesem Problem ab als bloßes Bestreben, durch einen überlegenen Standpunkt die ganze Folge der Gestalten zu verstehen, was jedem Philosophen als solchem eigen wäre. Auch auf jene Beschreibung als Methode deutet Kroner einmal hin (II, 212). Der Ansatz kommt nur leider nicht zu einer fruchtbaren Entwicklung, weil ihm Hegel von vornherein einen speziell begrifflich-logischen Fortschritt gegenüber Schelling bedeuten soll und man bei ihm dann doch wieder nicht verstehen kann, was nun eigentlich diese so widersprechend geschilderten Begriffe bei Hegel sind. Hegels Unterschied Schelling gegenüber besteht aber gar nicht in einem Unterschied des Begrifflichen der Methode, sondern in der faktisch durchgeführten und konkreten Auffassung des gesamten Inhalts als eines gesamten, wie das ja Kroner auch ausspricht. Hegel führt den Standpunkt nur weit unbedenklicher durch als Schelling, der immer noch hier und da auf außer ihm liegende Standpunkte blickt und mit deren topischer Stellung untereinander nicht zu Ende kommt. Hegels System bedient sich daher der Totalanschauung, oder wie man es nennen will, als Methode („als eines Organons der Philosophie") im Grunde genau so gut wie Schelling, nur spricht er es nicht mehr aus, und von diesem Radikalismus hat man sich täuschen lassen. Wenn also ein Urteil verkehrt ist, so ist es das Windelbands, der sagt, daß in Hegel der deutsche Idealismus schließlich noch sich selber und den gesamten vor ihm liegenden Gedankengehalt durchschaut und begriffen hätte. Niemand von diesen „Idealisten" hat sich so wenig um die bewußte, d. h. „kritische" Fixierung der eigenen Methode gekümmert und so unbedenklich sie bloß einfach angewendet als Hegel, ein Umstand, der es gerade bewirkt, daß die meisten ihm gegenüber so hilflos sind. Diese Unbekümmertheit nimmt ziemlich gleichmäßig fortschreitend nach rückwärts hin erst wieder ab,

Digitized by Google

um in der „kritischen" Philosophie ihren Nullpunkt zu erreichen. — Um Hegel aber etwas mehr zu durchschauen, ist es nötig, nochmals zum Ausgangspunkt der Erörterung zurückzukehren, der seine Methode als Darstellung der Erscheinung als Erscheinung charakterisiert hatte.

Was bedeutet dies im Grund, d. h. was ist der eigentliche Gehalt, der damit in die Darstellung gelangt? Die Erscheinung natürlich, und mehr als ihr Wechsel; aber was ist da die Erscheinung? Sie kann nichts anderes sein als die Darstellung der Gestalten im Wechsel der Zeit, also im Grunde die Geschichte, und wir sind damit an den Punkt gelangt, auf den schon die Exposition den Finger legen konnte: Hegel als Historiker. Hier aber muß das Problem, wie gesagt, von vornherein auf einer völlig anderen Stufe vorgelegt werden als dem einer selbstverständlichen Bemerkung, wozu die bisherigen Erörterungen vorbereitet haben.

Es sind drei Fragen, mit deren Lösung ein Verständnis des Hegelproblems erreicht werden könnte, die aber hier nur exponiert und in der Richtung ihrer möglichen Lösung angedeutet werden können: das System als Ganzes oder die Bedeutung der Ganzheit für diese Vernunft; die Zeit; und die dialektische Methode des Widerspruchs als Erkenntnismittel. Die erste Frage ist, soweit sie hier erörtert werden kann, bereits erledigt. Die topische Stellung, die dem Ganz-Sein durch die transzendentale Methode zugewiesen wurde, lag schon in der Kritik der Urteilskraft fertig exponiert vor und konnte unverändert von Schelling an Hegel weitergegeben werden. Es war jener Ansatz des Problems der Psychologie oder allgemeiner des Lebens des Bewußtseins, den Kant als eine Natur-Betrachtung desselben unter der Maxime der vorgängigen Einheit und Ganzheit seinen Teilen gegenüber bestimmt hatte. Wir hatten gesehen, daß Schelling schon das Problem als philosophisches nicht mehr eigentlich zur Erörterung zu bringen vermag, dagegen war das Neue seiner Betrachtungsweise, daß er diesem Standpunkt prinzipiell den ganzen Stoff der Philosophie unterwarf und auf diese Weise den täuschenden Schein erwecken konnte, als behandle er Philosophie. Hegel dehnt diesen im Prinzip schon fertigen Standpunkt dann noch radikaler auf die logischen und geisteswissenschaftlichen Gestalten aus

Digitized by Google

und macht ihn zur angewandten Methode. Auch ihm war daher die Totalanschauung (als eine durch das System beschreibend geleitete) das Mittel der Erkenntnis und des erstrebten Verständnisses der Welt. In Schellings bewußter Auszeichnung der Rolle der Anschauung hatte noch ein Rest von Philosophie gelegen. Als er immer weiter auf diesen Weg geriet, der ihn teilweise zu abstrusen halbtheologischen Gebilden führte, weil er das Problem am Anfang nicht elementar genug erfaßt hatte, wandte sich Hegel von ihm ab und bildete seine Methode selbständig weiter, weil ihn die Philosophie an sich nicht so interessierte wie die faktischen Gestalten der Welt. Dies beweisen auch seine Jugendschriften und Stellen, wo er es allenthalben in seiner Entwicklung ausspricht. Ihm war die Philosophie nur die Aneignung einer geeigneten Methode. „Sich seine Ideen durch Kant bearbeiten lassen", wie er sagt, d. h. dadurch ihre Darstellung ermöglichen, war seine Absicht. Daß dieser Kant nur Schelling war, auch nicht Fichte, merkte er nicht, es wäre ihm aber auch gleichgültig gewesen. Die brauchbare Methode, die er in die Hand bekam, genügte ihm.

Das zweite und dritte der genannten Probleme sind das Zeitproblem und das Problem der Dialektik und sie werden durch die verwendete Schellingsche Methode erst dem Hegelschen System zugrunde gelegt. Die Bedeutung des Zeitproblems müßte eigentlich auf dem Hintergrund der aristotelischen[1]) und augustinischen Zeitauffassung exponiert werden. Dies ist in meinem oben erwähnten Hegel-Buch geschehen, hier muß ich einen kürzeren Weg einschlagen. Wenn man von der sogenannten subjektiven Seite absieht, die nur verwirren kann, ist bei Kant die Zeit als Form der Phänomene aufgefaßt, als das, was allem Sein der Natur, es ermöglichend, zugrunde liegt. Daher muß in alle synthetischen Urteile, und alle Urteile sind synthetisch, sofern sie nur wirklich als solche gefaßt werden, die Zeit als transzendentaler Faktor eingehen. Die Zeit, insofern sie jedoch in die Erkenntnis eingegangen ist, tritt auf als ihr bloßes Schema, ein ideales Gebilde, das an sich so „zeitlos", d. h. dem positiven Ablauf der Zeit

[1]) Die aristotelische Zeitauffassung dient den meisten folgenden Interpretationen als Exposition. Ich habe sie als solche in meinem Buch „Aristoteles' Gedanke der Philosophie", München 1928, zur Sprache gebracht.

Digitized by Google

enthoben ist, wie (damit) das Urteil selber. Es ist bloß mehr das Bild des zeitlich erstreckten und zeitlich bedingten Seins, das das Urteil zu seiner Möglichkeit voraussetzen muß, das sich jedoch auf die faktisch verlaufende Zeit als seine Voraussetzung bezieht, übrigens außerdem noch in ihr fundiert ist[1]). Es ist die bloße grenzenlose, mögliche Erstreckung als Bild. So ist es ein reiner transzendentaler oder ontologischer Begriff, wie Kant sagt, kein diskursiver. Würde man ihn daher als einen bloß aus dem Konkreten nivellierten bezeichnen, so hätte man ihn nicht als transzendentalen genommen. Die Brücke von diesem kantischen Begriff zu seiner Bedeutung für Hegels System (nicht zu Hegels Zeitbegriff selber!) ist so zu schlagen: Die Totalität der Bestimmungen des Mannigfaltigen, die Hegel, wie wir gesehen haben, in ihrer Gestalt erkennen und so darstellen will, muß, wenn wir sie an diesen Zeitbegriff halten, entweder in der positiven Zeit oder im Schema der Zeit liegen. Eigentlich in beiden. Sie müßte zunächst als faktische in der Zeit erfolgen und könnte dann als erkannte im Schema abgebildet werden. Dies wäre aber bloß die gewöhnliche vermittelte Erkenntnis der Erfahrung, die Hegel nicht darstellen will, sondern er will die psychologische der Totalität des Bewußtseins, wie er sagt, die spekulative. Diese ist ihm das System den Vernunft. Er muß sie also ins Schema der Zeit konstruieren, und zwar so, daß der Anfang ins Ende zurückläuft, wie er es in der Phänomenologie und Enzyklopädie jedesmal anders versucht. Die Grenzenlosigkeit des Schemas und jene Totalität passen aber nicht so einfach aufeinander. Die Zeit in ihrem Schema muß den Charakter der Einmaligkeit bekommen, den sie bei Hegel dann tatsächlich hat, sonst könnte man ihr mit Recht die „Nivelliertheit" des diskursiven Begriffs vorwerfen. Heidegger, der diesen Charakter der Nivelliertheit der Zeit Hegel vorwirft, geht in der Interpretation in gewisser Hinsicht fehl[2]). Er bemerkt im Anfang seiner Ausführungen sehr richtig, daß der systematische Ort, an dem Hegel selber den Zeitbegriff be-

[1]) Zur Struktur des Zeitproblems vergleiche jetzt die Vorlesung Husserls im IX. Band des phaenomenologischen Jahrbuchs 1928. Die Darstellung geht wesentlich nicht über die (allerdings bis jetzt noch nicht verstandene) aristotelische Grundlegung hinaus.

[2]) Sein und Zeit in Husserls phänomenologischem Jahrbuch, Bd. VIII, S. 428 und sonst.

Digitized by Google

handelt, die Naturphilosophie ist, es sich dabei also um die „Weltzeit" (in Schellings Sprache: tempus naturatum, nicht tempus naturans) handelt. Im Verlauf interpretiert er dann aber ruhig weiter, als ob es sich um die Bedeutung des tempus naturans für Hegels System handelt und nimmt z. B. Stellen vom Ende der Phänomenologie, bei denen es sich tatsächlich auch für Hegel einmal um die Zeit in jener Bedeutung eines tempus naturans handelt, ohne genügende methodische Bemerkung im gleichen Sinn. Wenn dies auch für Zweck und Bedeutung seines Buches nicht viel ausmachen mag und er faktisch in beiden Arten von Stellen einen durchgehenden und einheitlichen Sinn finden kann, weil es sich beide Male um die im inhaltlich Strukturellen selbe Zeit handelt, die immer ein Gemeinsames erkennen lassen muß, so macht doch im Verlauf der Interpretation der unbewußt nicht exakt festgehaltene systematische Ort seine Bedeutung geltend, indem die Verbindung der Zeit mit der Totalität, die in Hegels Absicht lag, von den Resultaten dieser Auslegung aus nicht mehr aufgezeigt werden könnte, womit man eine Verständnismöglichkeit für Hegel aus der Hand gegeben und ihm Unrecht getan hätte.

Den fehlenden Übergang vom Schema der Zeit zur Totalität bringt die dialektische Methode, wie Hegel sie anwendet. Der Zweck des Systems für Hegel ist die Erkenntnis, und im Sinne dieses Zwecks ist die Bedeutung des Widerspruchs als eines Mittels zu verstehen. Schon Plato hat in seinem Alter versucht, die διαίρεσις einer Sphäre als Methode der Sicherung und Darstellung der Erkenntnis zu verwenden. Die Erkenntnis ist, so betrachtet, das Feststellen der Unterschiede als Unterschiede. Es muß daher zu jeder solchen Feststellung eine Sphäre vorausgesetzt werden, die durch Sonderung des sich in ihr Widersprechenden in zwei Teile sich spaltet, die durch den Gegensatz, in dem sie stehen, in der Sphäre gehalten werden, welche das Totale ihrer Realität umschließt. So bei Plato. Analog ist in der mathematischen Naturwissenschaft eine Materie, Kraft od. dgl. vorausgesetzt, um die erkannten Unterschiede daran als Zahlbestimmungen darzustellen. Bei Hegel kehrt sich Plato gegenüber der Gang der Darstellung um gemäß dem Schema des Zeitbegriffs, das seiner Methode der Erkenntnis zugrunde liegt. Die Gesamtsphäre,

Digitized by Google

gleichsam als Totalität des Erkenntnisstoffes, ist das zu erreichende Ziel der Bewegung, die Einheit des unmittelbarsten Elements der Ausgangspunkt, der durch die dialektische Bewegung der Zeit zu seinem Gegenteil und seiner „Aufhebung" in der jeweils übergeordneten Sphäre bis zur letzten Totalität gelangt. Wenn daher einerseits der Widerspruch die einzelnen Elemente als geschiedene jeweils auseinanderhält, andererseits das Schema der Zeit sich über die einzelnen hinweg kontinuiert und gleichzeitig in der letzten Sphäre das einzelne mit „aufbewahrt", so sind damit zwei Gebiete geschaffen, die in unmittelbarer Relation untereinander stehen: eines, in dem der Widerspruch die Elemente scheidet, und dies ist das endliche des Verstandes, der „erkennt" (im engeren Sinn), und eines, in dem der Widerspruch aufgehoben ist und die Elemente ineinander übergehen, das der Vernunft, welche dem Verstand den Stoff vorgibt und die Erscheinung erst zur Erscheinung macht, indem sie die Relativität des einzelnen im Widerspruch Auseinandergehaltenen an ihm selber durch den Übergang zu seinem Gegenteil erweist. Die Erkenntnis dieses Absoluten oder Übersinnlichen nennt Hegel die spekulative. Diese Bedeutung des Widerspruchs, der bei ihm also nicht nur aufgehoben ist, sondern ebenso sehr gilt (sonst könnte seine Erkenntnis gar nicht zustande kommen), soll das bei ihm von Kant stammende Problem des Unterschieds zwischen dem intellectus archetypus und „unserem" Verstand zu seiner endgültigen Lösung bringen. Wenn Hegel selber sich mehr im Gegensatz zu Fichte zu befinden meint als in Beziehung zu Kant, so mag er wiederum nur insofern recht haben, als ein ähnliches Problem bei Fichte ihm wohl subjektiv den unmittelbarsten Eindruck gemacht hat. Bei Fichte handelt es sich aber vielmehr um den Unterschied zwischen dem, wenn man es einmal so nennen will, moralisch produktiven Denken und einem diskursiven Räsonnieren, ein Unterschied, der ihm hauptsächlich bei polemischen und populären Ausführungen wichtig wird. Für den sachlichen Anschluß ist allein die Kritik der teleologischen Urteilskraft maßgebend.

Das Ziel ist damit erreicht: die Erklärung von Hegels Wort, das Übersinnliche sei die Erscheinung, wie sie in Wahrheit ist, nämlich Erscheinung dadurch,

Digitized by Google

daß sie sich in der Folge der Zeit aufhebt. Indem Hegel die Form der Zeitlichkeit in der Sphäre des Widerspruchs zu überwinden versuchte dadurch, daß seine letzte Gestalt eine Totalität sein sollte, glaubte er auch die empirische Erkenntnis, von der Kant gesprochen hatte, in einer spekulativen überwunden zu haben.

Der Weg von Kant zu Hegel, wie er faktisch verlaufen ist, nicht wie er sich im Urteil Hegels darstellt, ist daher folgendermaßen zu charakterisieren: Kant hatte damit begonnen, die Grenzen der Möglichkeit des Urteils festzustellen, und war durch Anwendung der transzendentalen Methode zur Scheidung von zwei oder drei bezüglich der Methode unabhängig voneinander bestehenden Seinsgebieten gekommen. Diese geschiedenen Seinsgebiete hatten seinen Nachfolgern als das hauptsächliche Resultat seiner Arbeit vor Augen gelegen. Fichte hatte unter der Forderung einer Vereinheitlichung der Philosophie und Beziehung der Gebiete des moralischen und natürlichen Seins aufeinander die Moralität als den Ursprungspunkt der auf sie nur teleologisch bezogenen natürlichen Sachlichkeit dargestellt und damit also die Natur gleichsam moralisiert. Wenn auch Schelling Ziel und Gang seiner Deduktionen ihrer ontologischen Stellung nach nicht richtig eingeschätzt hatte, so hatte er doch in instinktiver Reaktion gegen diese Herabsetzung der Natur nach einer Methode gesucht, die ihm die Autonomie des Naturgebietes aufrechtzuerhalten erlaubte. Da die Kantische Teilung der Seinsgebiete, die beiden gleichzeitig eine autonome Methode zuerkannt hatte, nicht mehr gelten, die Philosophie des Seins eine einheitliche sein sollte, verfiel er in den entgegengesetzten Fehler: er naturalisierte wiederum Natur und Moral zusammen, wie Fichte Moral und Natur zusammen moralisiert hatte. Als Methode dazu bot sich ihm die Problematik der teleologischen Urteilskraft dar, die in ihrer Vervollkommnung eine Psychologisierung des Bewußtseins erlaubte. Daran hielt sich auch Hegel, denn die übernommene Methode konnte durchweg als Ausdruck der Tendenzen des Denkens seiner an sich unphilosophischen Jugend gelten, wie die Schriften aus dieser Zeit zeigen. In seinem Sinn ist jede Erkenntnis im Grunde Naturalisierung ihres Stoffgebietes. Damit wurde ihm die Philosophie zur Gesamt-

Digitized by Google

wissenschaft von der Wirklichkeit überhaupt, und alles war ihm wirklich und sollte erkannt und verstanden werden.

Das Hegelproblem kann demnach in zwei Teile zerlegt werden, einen, der es von der Philosophie aus zur Bestimmung bringt, und einen, der Hegels Methode der Erkenntnis betrifft. Wie letztere verstanden werden kann, wurde kurz angedeutet. Den philosophischen Teil hat Kroner richtig exponiert, indem er ihn als Weg von Kant zu Hegel erfaßte. Er hat sich die Möglichkeiten, die im Problem lagen, jedoch wiederum dadurch verschlossen, daß er rückwärts gehend bloß den Urteilen Hegels selber folgte, die aber, weil unmittelbar aktuell aus den Beschränktheiten seiner philosophischen Bildung entsprungen, über Hegel selber so wenig wie über Fichte und Kant viel zum Verständnis Beitragendes liefern können. Nur Schelling konnte demgemäß zulänglich behandelt werden, weil er derjenige war, bei dem Hegels Kritik positiv gewesen war, weil er ihn voll verstanden und von ihm gelernt hatte. Auf dem Weg zwischen Hegels selbständiger Produktion und Schelling liegt der Standpunkt des Kronerschen Buches. Nur innerhalb der Möglichkeiten dieses Standpunktes sind die Probleme aufgerollt. Weil aber dieser Standpunkt von vornherein keine unbedingte Tragkraft über das ganze von Kroner in ihm exponierte Gebiet besitzt, mußten viele der an sich überaus wichtigen Ansätze Kroners in der Ausführung stehen bleiben. Damit fällt aber auch die schon von vornherein verdachterregende Eindeutigkeit der Entwicklung der Problematik weg. Daß ein Philosoph das Resultat seines Vorgängers zum Anknüpfungspunkt für seine dagegen neue Fragestellung benutzt, ist nur natürlich und, wie schon Aristoteles sagt, der gewöhnliche Weg der Entwicklung; daß aber ein Problem, am Anfang einer Epoche exponiert, sich durch mehrere selbständige Forscher hindurch hält und erst vom letzten gelöst wird, ist an sich unwahrscheinlich, weil es sie alle bis auf den letzten (schließlich aber auch ihn, weil ihm nur mehr ein Fazit zu ziehen übrig bleibt) zu Stümpern machen würde, die nicht einmal zur Reife ihrer eigenen Erfüllung hätten gelangen können. Sie müßten „Problemträger" und keine Menschen sein, denen auf diesem Niveau das Leben nicht mit der Lebensaufgabe verknüpft wäre. Philosophische Problemforschung und Historie

Digitized by Google

können demnach auch hierin nur übereinkommen. Bezüglich der Sachlichkeit ist damit aber ein Ansatz aufgestellt, der die Lösung ermöglicht.

Anmerkung bei der Korrektur: Seit Abfassung dieses Aufsatzes (1927) sind wiederum mancherlei Arbeiten über Hegel erschienen. So von Wenk, Glockner, B. Heimann, Th. Haering u. a. Sie stehen alle entweder zu „nah" oder zu „entfernt" vom eigentlichen Hegelproblem; zu nah, d. h. sie sind Anhänger, die den Gehalt „Hegel" einfach ins Licht zu rücken und auf irgendeine Art zu reproduzieren versuchen; zu entfernt, d. h. sie stehen Hegel gegenüber, wie sie jedem anderen Stoff auch gegenüber stehen könnten und haben dadurch nicht die Möglichkeit, das ganz eigentlich Aktuelle, auf unser Heute Bezügliche am Hegelproblem zu empfinden. Im Grunde sind diese beiden Arten immer verbunden und nach ihrer Fraglichkeit dem Problem gegenüber identisch. Derartige Historie muß immer, wenn sie im einzelnen auch noch so gut ist, an den Eklektizismus streifen und tut es denn auch; es fehlt ihr die schicksalhafte Typik, mit der das Kronersche Buch die Wichtigkeit und das unmittelbar Drängende des Hegelproblems für unsern gegenwärtigen Augenblick — wenn auch mehr an sich als in sich — offenbar werden läßt. So sind sie im Grund überholt gewesen, ehe sie erschienen sind.

Z. B. versucht Haering in seinem umfangreichen Buch Hegel dadurch darzustellen, daß er seiner Entwicklung Schritt für Schritt im einzelnen folgt und sie, wie er sagt, gleichsam nur aus sich heraus und fast ohne Rücksicht auf Milieu und Einflüsse Stück für Stück entstehen läßt. Diese Auflösung der hermeneutischen Frage ist sehr einfach. Die Dilthey-Yorksche Forderung, Historie nur als Analysis des aktuellen gegenwärtigen unmittelbar gespürten Problembewußtseins, das eben an sich ein geschichtliches sei und sein müsse, zu schreiben, ist übergangen. Trotzdem ist natürlich immer ein Resultat einer derart ausführlichen und fleißigen Arbeit aufzuweisen. Es ist hier vor allem der äußerst wichtige und fruchtbare Nachweis der Entstehung der Synthesis der Hegelschen Methode aus der praktischen Vereinigung und Beziehung des Menschen mit dem Mitmenschen und in ihm mit Gott. Allein im ganzen rächt sich der ungenügende Standpunkt des Historikers dann doch wieder dadurch, daß der Autor seinem Resultat nicht die richtige Stellung in der Gesamtdisposition zu geben vermag und daher seine Tragweite gar nicht erschöpft. So müssen alle Einzelarbeiten notwendig unvollkommen bleiben, solange nicht eine für die Hegelsche Problematik im ganzen genügende und ausreichende Gesamtdisposition des Hegelproblems existiert, die ihnen ihren Rahmen verleiht und jeder Einzelheit ihre Stelle zuweisen kann. Diese Gesamtdisposition kann aber, wie gesagt, nur aus einer selbständigen Beurteilung der heutigen Lage der Philosophie als einer sich selber irgendwie unmittelbar auf Hegel beziehenden erwachsen.

Von anderer Seite hat man neuerdings vielfach auf Feuerbach oder Kierkegaard verwiesen als auf diejenigen, die im 19. Jahrhundert, gleichsam außerhalb der offiziellen Philosophiehistorie stehend, sachlich fruchtbare Kritiken Hegels geliefert haben und selbständig über den Standpunkt Hegels hinaus gekommen sind. So z. B. macht sich Löwith (Das Individuum in der Rolle des

Digitized by Google

Mitmenschen, 1928) in diesem Sinn Feuerbachs Thesen zu eigen. Allein es wäre demgegenüber doch zu betonen, daß die Sätze Hegel eigentlich gar nicht erreichen. Es handelt sich um die ursprüngliche Einbeziehung des Du in den Ansatz der Philosophie. Wie sehr diese aber gerade auch bei Hegel selber, entgegen Feuerbachs Urteil, mitgesprochen hat, beweist z. B. schon die Möglichkeit, daß, wie eben gesagt, die Entwicklungsgeschichte Hegels geschrieben werden konnte unter der ausdrücklichen Tendenz, daß die Synthesis als der entscheidende Methodenbegriff Hegels in der durchaus von vornherein „praktisch" gedachten Vereinigung der Liebe des Menschen zum Menschen wurzelt und nur von hier aus verstanden werden könne. Feuerbachs Thesen kennen die Lösung, die Hegel ihrem eigenen Problem gegeben hat, gar nicht als solche und tragen deshalb, als Standpunkt einer Kritik benutzt, nicht weit genug, um die eigentliche Wurzel Hegels zu erreichen.

Digitized by Google